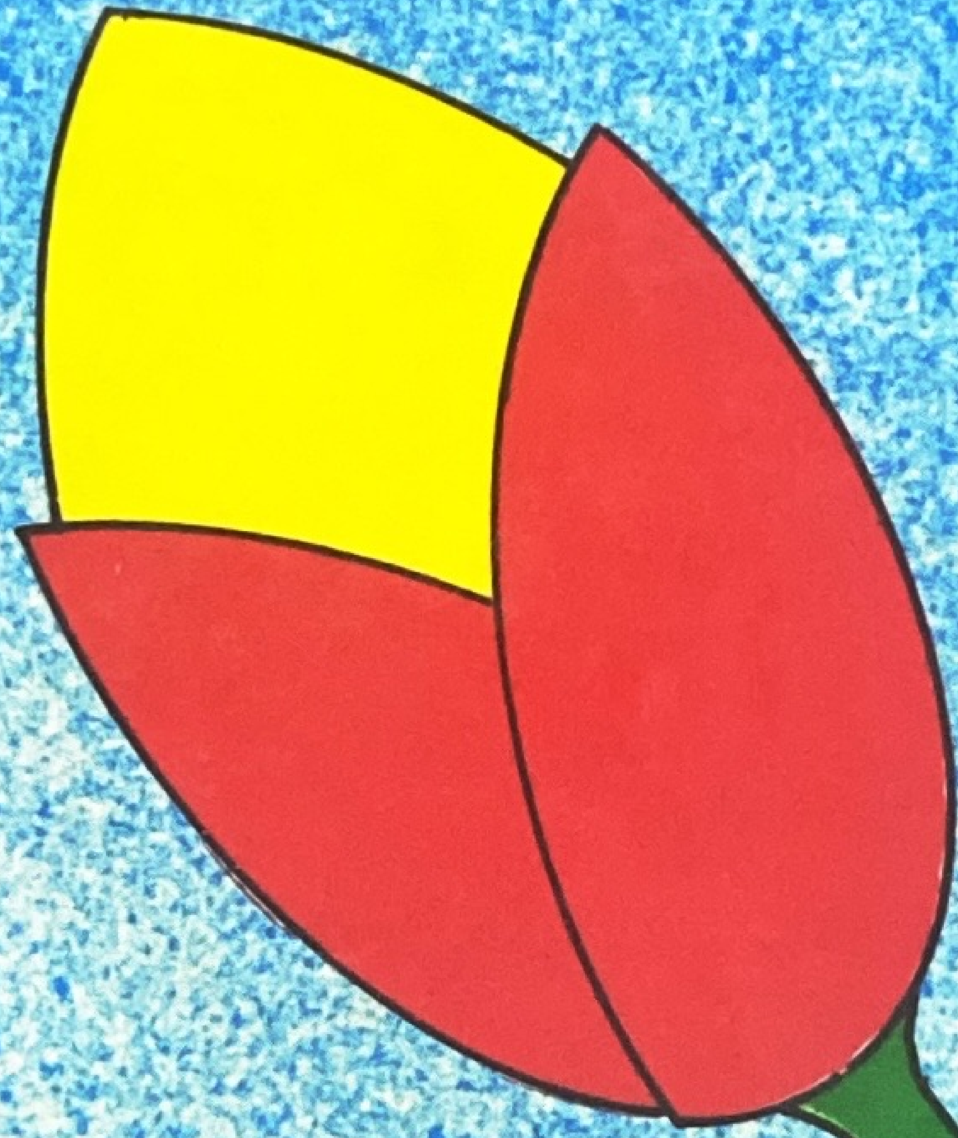
محمد محمد طاهر آل شبير الخاقاني

علم الأخلاق

النظرية والتطبيق



شميس

منشورات
دار ومكتبة الهلال
بيروت

عِلمُ الأخلاق

النظريّة والتطبيق

تأليف

محمد محمد طاهر آل شبير الخاقاني

منشورات

دار ومكتبة الهلال

الطبعة الأولى
١٩٨٧

دار ومكتبة الهلال

بيروت - ص.ب: ١٥/٥٠٠٣

المقـدّمـة

يحكم على المرء بالإنسانية والقيم والمثالية إذا أعطى من نفسه الاستقامة وامتلاك الصفات، دون ما لو انصهر بتيارات الأهواء والشهوات، وصار في سلك الطبقات المتفسخة التي لا تعبأ بالقيم ولا بالإنسانية، فإنه سوف يموت في بحيرة الرذائل.

أما الإنسان الرفيع، الذي يعرف معنى القيم والمثل والنبل والكرامة والإنسانية فسوف يقع بين أحضان الامتلاك الذاتي والصفاء النفسي، وسيكون صاحب الشخصية المثالية، وهذا لا يتجلى إلا لمن انغمس في الفضائل الأخلاقية وعرف قوانينها، من حيث الموضوعية والغائية. وعلى ضوء ذلك دونت هذا الكتاب، لدى القارىء الكريم، محتوياً على المبادىء الأخلاقية التي تنطوي عليها معرفة الموضوعية والغائية في الاتجاه الأخلاقي، وطريق كسبه ومقارنته مع سائر العلوم الأخرى، ومعرفة العلاقة بينه وبينها، وملاحظة النظريات العامة وجهة الفرق بين موارد النظرية والتطبيق، وأن ما يقوم عليه هو الأسس الأخلاقية الوسطية، وامتلاك تعادل الصفات النفسانية، وأن الإنسان لا بد أن يمضي على خط الاعتدال غير ماض في طريق الإفراط ولا في طريق التفريط، كما لو قلت: إن زيداً كريم، وإن علياً

شجاع؛ فإن الكريم أخذ بجانب الاعتدال من عدم الإسراف والتقتير، وأن الشجاعة أخذت من عدم الجبن والتهور، فذاك هو معنى الاعتدال في الصفات.

وهذا لا ينافي القول بقانون الوراثة، فإن العامل الوراثي وإن كان بيولوجياً إلا أن التحكم، في تعادل الصفات، يمتلكها الجهاز الميتافيزيقي الذي هو المحرك لهذه الأجهزة المعقدة، التي تمكن السيطرة عليها بواسطة العامل الميتافيزيقي، فيصير العامل الوراثي إلى نمط الاعتدال، بعد أن كان محكوماً في أصل تكوينه. كما أن العامل الميتافيزيقي قادر على تغيير السلوك، في الناحية البيئية، وقد تعرضنا إليه في كتابينا: علم الاجتماع، ونقد المذهب التجريبي.

وقد أشرنا، في كتابنا هذا، إلى أن مسألتي الخير والشر تارة يراد بهما المفهوم النسبي والمعنى الإضافي، وأخرى يراد بهما المعنى الواقعي، ويكون الاختلاف بينهما على النسب التالية وهي:

أولاً: أن يكون التقابل بينهما بالسلب والإيجاب.
ثانياً: التقابل بينهما على نحو التضاد.
وثالثاً: التقابل بينهما على نحو الملكة وعدمها.
ورابعاً: التقابل بينهما على نحو التخالف.

كما وقد أشرنا إلى الخط الفلسفي والنزاع القائم بين الغربيين والمسلمين، في مسألتي الخير والشر. ثم أخذنا في الحديث عن دور الجمال، وبيان علاقة الأخلاق بالجانب الجمالي.

وعليك أيها القارىء الكريم أن تسايرني، في هذه الموضوعات، لكي تقدم وجهة نظرك وفكرك المشرق، وفّق الله مساعي الجميع، للعمل الصالح والدخول في رحمته الواسعة.

الكويت ـ ٥ رمضان ـ ١٤٠٦هـ ـ

محمد محمد طاهر آل شبير الخاقاني

بسم الله الرحمن الرحيم

تعريف علم الأخلاق

ذكر لتعريف علم الأخلاق عدة تعريفات:

١ ـ مجموع قواعد السلوك مأخوذة من حيث هي غير مشروطة كما ذكره لالاند في معجمه.

٢ ـ السلوك المطابق للأخلاق مثلاً، حين نتحدث عن تقدم الأخلاق.

٣ ـ نظرية عقلية في الخير والشر، وبهذا المعنى تتضمن الكلمة أن النظرية تنحو نحو نتائج معيارية.

٤ ـ ويعرف لوسن (١٨٨٢ ـ ١٩٥٤م) الأخلاق بأنها مجموع متفاوت النسق من التحديدات المثالية، والقواعد والغايات التي يجب على الأنا منظوراً إليه على أنه مصدر مطلق، إذا لم يكن شاملاً للمستقبل، أن يحققا بفعله في الوجود حتى يزداد هذا الوجود قيمة.

٥ ـ وعرفه جوليفيه بأنه العلم الباحث في الاستعمال الواجب لحرية الإنسان ابتغاء بلوغه غايته النهائية.

٦ ـ ذكر في تعريف الأخلاق جورج جوسدورف المولود عام (١٩١٢م) حيث قال: تعرف الأخلاق بأنها طريقة معينة للنظر إلى مجهود التعبير عن الإنسان في العالم.

٧ ـ وعرفها فولكييه بأنها مجموع قواعد السلوك التي بمراعاتها يمكن الإنسان بلوغ غايته[1].

نقد التعاريف

أما تعريف (لالاند) فهو ناظر إلى اتجاه علم النفس دون التعريف بموضوعية الأخلاق وحقيقته لأن النظر إلى قواعد السلوك لا ينسجم مع طبيعة واقع الأخلاق، فأخذ السلوك في مفهوم الأخلاق غير ملائم لأنه من نوع الخلط بين النفس والأخلاق.

وهكذا بالنسبة إلى التعريف الثاني، فإن مطابقة السلوك للأخلاق لا يكشف طبيعة الأخلاق. هذا مع أن ظرف التطبيق يلائم علم النفس ولا يرتبط بمفهوم الأخلاق فإن مجرد التطبيق لا يسمى أخلاقاً كما أن تعريف الثالث ناظر إلى نتيجة الأخلاق، وآثاره من غير نظر إلى حقيقة الأخلاق ومفهومه الاستقلالي مع أن المعيارية تقع من موارد الأخلاق العلمية ولا يمكن تعريف الأخلاق النظرية بالمعيارية الا بناء على ما ترتئيه في طبيعة الأخلاق بأنها عبارة عن تعديل الصفات فيناسب كونه علماً معيارياً لا علماً وصفياً.

أما تعريف لوسن فقد عرف الأخلاق بالغاية وهذا لا ينسجم مع قواعد التعريف وموضوعيته بأن التعريف بالغاية غير تام كما تتلخص عبارته بقوله: إن الأخلاق هي تحديد السلوك الإنساني بشرط أن نفهم من هذا التحديد الطريقة التي بها تحدد والتحديد المقتضي من الذات بوصفه محدداً للقيمة وغرضه أن الذات أو الأنا يقرر لنفسه غاية معينة فقد اتجه إلى أن الغاية هي التي تقرر المصير وهي مهمة علم الأخلاق والغاية في واقعها من النتائج.

---

(١) الأخلاق النظرية للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٨ ـ ٩.

ويبدو من تعريف جوليفيه أنه قد حصر الأخلاق في الجانب الديني بينما الأخلاق لها مفهوم كلي والتعريف هنا قد أخرج مصاديقه عنه فلم يكن التعريف على هذا مطرداً ومنعكساً جامعاً مانعاً.

وأما تعريف جورج جوسدورف بأن أفعال الإنسان ومجهوده تكون طريقاً للأخلاق فقد ظهر لديك أن الآثار لا تعطي واقعية الشيء إذا كان غرضه بيان حقيقة الأخلاق الماهوية.

وقد هاجم فولكييه هذا التعريف بنقاط أربع:

١ ـ أنه لا يحدد هذه الطريقة التي يتحدث عنها.

٢ ـ انه يتحدث عن النظر بينما الأخلاق لا تكتفي بالنظر والاعتبار بل تقرر أموراً أو على الأقل تصدر أحكاماً.

٣ ـ إن العبرة ليست بالتعبير بل بنتائج التعبير الموضوعية.

٤ ـ إنه اذا كان الإنسان إنما يفعل في العالم فإن المهم في الأخلاق هو موقف باطني للإنسان ولكنه أخذ التعريف الذي أشرنا إليه مع أنه غير خال عن المناقشة.

تعريف الأخلاق العلمية

١ ـ لا يمكن استشعار المبادىء الأخلاقية إلا في السلوك نفسه وبممارسة الفعل.

٢ ـ ان العلم التجريبي لا يتعلم إلا في المعمل فإن تحليل العقيدة الأخلاقية وكيفية سلوك الرجل الأمين سيكشف لنا قطعاً عن القواعد العملية للفعل الأخلاقي.

٣ ـ بأنها تقوم في شعورنا المباشر بالمثل الأعلى معاشاً في الفعل.

إلا أن الملاحظة في هذه التعاريف تقع في اطار القضايا الجزئية دون القضايا الكلية والتعريف يلحظ فيه الجانب الكلي دائماً دون الأمر الجزئي والمصداق الخارجي.

وتوضيح ذلك أن الأخلاق العملية سواء كانت من نوع تعريف الأول أن المبادىء الأخلاقية تستقى من مشرب السلوك وبممارسة الفعل أو كان من نوع

التعريف الثاني بأن العقيدة الأخلاقية تستكشف عن طريق القواعد العملية أو كان التعريف الثالث فإن بالجميع قد لوحظ فيها كاشفية الأخلاق عن طريق السلوك فتكون من نوع القضايا الجزئية مع أن القضايا التطبيقية لا ترجعها إلى معرفة حقيقة الشيء وواقعه.

وقد تعرض الدكتور ماجد فخري في كتابه الفكر الأخلاقي العربي عن الفيلسوف يحيى بن عدي المتوفى عام ٣٣٨هـ قال ان الخلق هو حال للنفس به يفعل الإنسان أفعاله بلا روية ولا اختيار والخلق قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعاً وفي بعض الناس لا يكون إلا بالرياضة والاجتهاد وقد يوجد في كثير من الناس من غير رياضة ولا تعمد كالشجاعة والحلم والعفة والعدل وغير ذلك من الأخلاق المحمودة وكثير من الناس من يوجد فيهم ذلك فمنهم من يصير إليه بالرياضة، ومنهم من يبقى على عادته ويجري على سيرته فأما الأخلاق المذمومة فانها موجودة في كثير من الناس كالبخل والجبن والتشرر فإن هذه العادات غالبة على أكثر الناس مالكة لهم بل قلما يوجد في الناس من يخلو من خلق مكروه ويسلم من جميع العيون ولكنهم يتفاضلون في ذلك وكذلك في الأخلاق المحمودة قد يختلف الناس ويتفاضلون إلا أن المجبولين على الأخلاق قليلون جداً والمبغضين لها كثيرون فأما المجبولون على الأخلاق السيئة فأكثر الناس لأن الغالب على طبيعة الإنسان الشر[1].

إلا أن هذا التعريف غير صالح لبيان حقيقة الأخلاق لأن حالة النفس لا تكشف واقعية الأخلاق وإنما هي تابعة لشؤون النفس واستجاباتها وأما كون الخلق من شؤون اللاارادية أو كونه من الغرائز أو وجود الحالة ناشئة من الرياضة والاجتهاد كلها من توابع سير النفس والسلوك وليست من صفحات الأخلاق ولذا نجد أن ما نقله الدكتور بأن العلة الموجبة لاختلاف الأخلاق في تصويرها لثلاث قوى وهي تسمى أيضاً نفوساً وهي النفس الشهوانية والنفس الغضبية والنفس الناطقة وجميع الأخلاق تصدر عن هذه القوى.

فهذا مما يؤكد أن التقسيم بلحاظ القوى بعيد عن واقع الأخلاق وأن القوى تعطي صفة النفس ووجودها وهي في اتجاه السلوك وانما الأخلاق لها أبعاد غير وجود

(١) الفكر الأخلاقي العربي ص٨٩ ج٢ ـ

نفس الصفة النفسانية وإن كان هناك اختلاف بين أرسطو وأفلاطون وإن كان هدفهما بإرجاع الأخلاق إلى قوى النفس الثلاث الشهوية والغضبية والعاقلة لكنهما يختلفان في اتجاه القوى بالنظر إلى العمل الإنساني فيرى أفلاطون بأن الإنسان إنما هو الإنسان بفضل قوته العاقلة لأن لها القدرة على التمييز بين الأجناس ولذلك فرض على الإنسان أن يسلط قوته العاقلة على قوتيه الغضبية والشهوية لتحد من فاعليتهما فيعيش بمقتضى العقل وحده وإلاّ صار إلى مرتبة البهائم. .

ولكن أرسطو يرى أن الإنسان مجموع قواه العاقلة والغضبية والشهوية وأن القوة العاقلة ترعى التوازن والانسجام بين قوى النفس.

وإن اتفق رأي أفلاطون وأرسطو في أن الفضائل الخلقية الكبرى أربع ثلاث منها نابعة من قوى النفس الثلاث والرابعة ناشئة من اجتماع الفضائل الثلاث لنفس واحدة ففضيلة القوة العاقلة الحكمة وفضيلة الغضبية الشجاعة وفضيلة الشهوية العفة.

وإما ناجمة عن اجتماع الفضائل الثلاث فالعدالة[1].

إلا أن هذا الاختلاف لا يضر في اتجاه المناقشة لأن النفس متجهة إلى ناحية السلوك وأما القوى التي أشار إليها أفلاطون وأرسطو فهما في اتجاه آخر وهو الرجوع إلى ناحية تعديل الصفات كما نحن نلتزم بهذه النظرية وليس تعريف الأخلاق هو حالة النفس أو ما شاكل ذلك وأن اتجاه الأخلاق إلى تشكيل هيئة ثلاثية بنحو الشكل الهندسي في المثلث نظير تشكيل الشجاعة من التهور والجبن أو نظير تشكيل الكرم من الإسراف والبخل وهكذا.

وقد نظر أرسطو إلى الأخلاق من زاوية الخير والفضيلة الفعلية دون النظرية المجردة ولكن أفلاطون يرى أن جميع الأشياء تستقي خيرها من الخير الكلي وجميع الفضائل تصبح خيرة نسبة إلى هذا الخير الكلي[2].

والمهم أن البحث عن الخير أو الفضيلة يأتي له موضوع آخر سوف نتعرض إليه في مضانه.

---

(١) الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية ص١٤٢كمال اليازجي ط١/١٩٧٥.

(٢) أرسطو المعلم الأول ماجد فخري ١٠٦ ـ ١٠٨

الفصل الاول

الأخلاق النظرية والعملية

ذهب أرسطو في تقسيم العلوم على نحوين: نظرية وعملية وأشار إلى أن الأخلاق من مصاديق العلوم العملية لأن الأخلاق تطلب المعرفة من أجل الخير الأخلاقي أو الفضيلة والعلوم العملية تنقسم إلى قسمين وهما: الأخلاق والسياسة المعبر عنه في مصطلح أرسطو السياسي والمدني، فالمدنية ترتبط بمكام الأخلاق التي يتصف بها الأفراد الذين تتكون منهم الدولة ولذا تكون الانطلاق المباحث الخلقية عند أرسطو من حياة الفضيلة الفعلية غير الملكة الحاصلة في النفس عند من لا يباشرها في دور العمل.

ولكن ليفي بريل (١٨٥٧ ـ ١٩٣٩) أخذ في الرد بانقسام الأخلاق إلى نظرية وعملية معاً وذلك في صورة وضعها للنظرية، ولها حق التشريع في دور التطبيق العملي اذ يقول ليفي بريل (حتى لو أرادت أن تكون ـ أي الأخلاق ـ نظرية فانها دائماً معيارية ولأنها دائماً معيارية فانها لا تكون نظرية بالمعنى الصحيح) لأن دور النظر يرسم أحكاماً واقعية والمعيارية تقع في بيان إصدار الأحكام التقوعية أي التقرير للواجب.

ويقول ليفي بريل ان الأخلاق النظرية لا فائدة منها وذلك أن النظريات والمذاهب الأخلاقية رغم اختلافها في الأمور النظرية فإنها تتفق جميعاً في القواعد العملية التي تقررها وتجد فردريك روه (١٨٦١ ـ ١٩٠٩) يقول أنه لا يمكن أن نتخلص من الاعتقاد الأخلاقي من أي مذهب نظري. ويعارض كل صانعي المذاهب أولئك الذين يبحثون عن الاعتقاد خارج الاعتقاد ويتصل به خارج الفعل.

ويعرف روه الأخلاق بأنها تقوم في شعورنا المباشر بالمثل الأعلى معاشاً في الفعل ويميز بين التجربة الأخلاقية والتجربة العملية اذ يقول: في العلم يتعلق الأمر بوقائع موضوعية قابلة للقياس أما هنا في التجربة الأخلاقية فالواقعة هي فقط ما هو مباشر وهذا التوسع في المعنى مشروع تماماً ويأخذ في عرض بيان التجربة الأخلاقية بأن طابعها المميز لها من سائر التجارب هو أنها هي الفعل نفسه اذ لا يمكن استشعار المبادىء الأخلاقية إلا في سلوك نفسه وبممارسة الفعل[1] وكون التجربة الأخلاقية في تغير مستمر وفي حركة وهي عناصر ذات فردية متميزة مفردة تماماً لا تقبل أي تعميم واليقين الأخلاقي يقين في حال صيرورة وتغير وفي حال ديناميكية مستمرة والتجربة المباشرة عيان متزمن بزمان قابل للتعديل والتنقيح باستمرار ومن أجل أن يفعل الإنسان أخلاقه فإنه ينبغي عليه أن يضع نفسه في المدة ومن جهة نظر الحاضر والتجربة الأخلاقية تسبق كل نظرية وكل تفكير أخلاقي.

ويناقش روه الكلية الأخلاقية ويقول: ان الفكرة الخاطئة القائلة بثبات المبادىء الأخلاقية وكليتها ترجع في أصلها إلى تصور زائف لليقين من الناحية النفسية، ان اليقين الأخلاقي في حالة الشعور الفعال تفضي إلى ايقانات راسخة مستقلة في شدتها وسعتها[2].

وتتألف التجربة الأخلاقية من أربع درجات:

١ ـ هي أفعال العاطفة المحض التي تدرك القيم المنفصلة.
٢ ـ درجة أفعال التفضيل والنفور وفيها ندرك درجاتها وترتيبها.
٣ ـ درجة أفعال التعاطف التي تدرك الحياة الانفعالية للذوات الأخرى.
٤ ـ درجة وجدانات الحب وتدرك شخصية الأفراد والجماعات.

---

(١) التجربة الأخلاقية الملخص ص ٢٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦.

ولكن الذي يبدو لدينا أن الأخلاق تارة تكون بصبغة كلية تقع في لوحة التصورات العامة فتسمى بالأخلاق النظرية وأخرى تكون الأخلاق في صبغة جزئية ويرجع فيها إلى دور العمل والسلوك الخاص بالفرد ويعبر عنه بالأخلاق العملية.

والذي يرتسم في ذهننا أن الأخلاق لا ينظر إليها بما أنها صور عقلية مجردة ما لم تكن مكللة بأفعال خارجية ويمكن أن نطلق عليها بالأخلاقية المباشرة وإن كانت في بدايتها لا بد لها من فضاء ذهني واسع إلا أن الأخلاق لا تتجسد إلا بلحاظ انطباقها الخارجي المباشر ولا يكفي العالم التصوري المجرد إذا لم يعقبه فعل خارجي.

وبتعبير آخر إن للأخلاق اتجاهين:

١ - من حيث الغرض لأن الأخلاق تهدف إلى ناحية الخير.

٢ - من حيث الغاية وذلك عندما يكون في صورة الاستعمال ولذا يفرق بين الغرض والغاية أن الغرض يقع في مرحلة التصور الذهني والغاية تكون في محط التطبيق والاستعمال الخارجي ومثل هذا لا يفرق بين المباشرة الفردية أو الاجتماعية لأن المجموع يعطي صفة الغاية دون الغرض ولا يضر ذلك في ناحية ديناميكية التجربة واستمرار تغييرها وكونها مستمرة وديناميكية لا الاستغناء عن وجود قواعد وضوابط كلية كالمثالية والقيم والحرية ونحوها وإن تغيرت بحسب مناشئها وصور تطبيقها إلا أنها ليست بحسب مفهومها وإن ذهب جورفتش[1] إلى تغير المثالية والقيم والحرية الخلاقة فالتغير انما يقع بلحاظ صور التطبيق كما وأن جستاف بلو (١٨٥٩ - ١٩٣٠) في كتابه دراسات في الأخلاق الوضعية ط١٩٠٧، استدل على الأخلاق الوضعية بأن الفكرة الأخلاقية لا تخلق موضوعاً إلا عند تحرر المطلق من كل ارادة وعلى العكس من وجود الأخلاق فإنه دائماً يقع في محور موضوع خاص وهو الفعل هذا مع أن الحكم الأخلاقي لا يوجد إلا اذا تضمن الموافقة من جانب الذات وأن المعطيات لا تكفي بنفسها لتكون أحكاماً أخلاقية كما أن السلطة والمنقول والعادة والاندفاع الغريزي لا يمكن أن تكون مبادىء للأخلاق إلا أن الذي نلحظه أن بين خط الأخلاق النظرية والعملية نظير الفرق بين الحمل الأولى

---

(١) الأخلاق النظرية عبد الرحمن بدوي ص ٢١.

الذاتي والحمل الشائع الصناعي اذ الأول يكون في اتجاه المفاهيم الكلية والثاني يكون في دور الوجود الخارجي.

وأما النظر إلى المباشرة الأخلاقية واتصافها بالتغير إنما يكون بلحاظ الخط الاستعمالي المطبق إما على الفرد أو الجماعة.

وبهذا البيان يمكن أن يقع في متناولنا أن الأخلاق النظرية إذا كانت في قالب الكليات فلا تكون مورداً للغاية المطلوبة من أجلها وضعت الأخلاق وإنما يكون محورها التصور الذهني العام وإنما حظ الأخلاق يقع في صورة الغاية الذي لوحظ في جانبها التطبيق الخارجي حين الاستعمال ولا ننكر عدم وجود العلاقة بين الأخلاق النظرية والعملية إذا كان الاتجاه بينهما من نوع الأولى والحمل الشائع لأنه يكون من نوع تطبيق الكلي الطبيعي على أفراده وليس من نوع العنوان للمعنون ويصح لنا عندئذ أن نجمع بين الخط النظري والعملي معاً ولا نفكك بينهما لأن العمل يقع من نوع الانعكاسات لما في التعقل والتصور الذهني ويكون الاختلاف بينهما بلحاظ الجهة.

علاقة الأخلاق بالعلوم

نتوجه في بحثنا حول علاقة الأخلاق مع العلوم الأخرى:

١ ـ علاقة الأخلاق مع النفس:

إن علم النفس لما كان متكفلاً للسلوك والأخلاق إذا كانت مشكلته في البحث مشكلة نفسانية تفسر من خلال الوجهة العليا للسلوك الأخلاقي فيمكن القول بحصول العلاقة من جهة ذلك السبب كما سار عليه موريس شليك مؤسس دائرة فينا في الفلسفة التحليلية والمنطق الوضعي وقد تمسك بهذه النظرية فرويد وأخذ وجماعة كثيرة مؤيدين لنظرية فرويد في التحليل النفسي ويعتقد فرويد أن الأخلاق ليست غير نسق من الأفعال المنعكسة الشرطية التي تكونت بفضل التربية[١].

---

(١) الأخلاق النظرية عبد الرحمن بدوي ص ٤٩.

ولكن بحسب معتقدنا أن الأخلاق عبارة عن تساوي الصفات وعدالتها فلا يرتبط بعلم النفس لأن النفس تقع في اتجاه السلوك الفردي والأخلاق في اتجاه تعديل الصفات.

وبالجملة إن علم النفس تارة ينظر إليه بما أنه يتكفل دراسة المبادىء العلمية العامة المنظمة لها والقوانين التي تتناول الحياة الفعلية من غير نظر إلى جهة الخواص الفردية فيمكن أن يلتئم البحث الموضوعي في النفس مع الأخلاق على نحو وحدة الغرض والغاية لأن الأخلاق تسير على خط التعديل في الصفات أما إذا كان علم النفس ناظراً إلى خواص الأفراد فلا يلتئم مع الأخلاق للتعاكس في الاتجاه والبحث الموضوعي.

٢ ـ علاقة الأخلاق بالاجتماع:

يقوم الاجتماع على حصول العلاقة بين الفرد والمجتمع وأنه متكفل لدراسة العادات والتقاليد والنظم والبيئات والأخلاق أيضاً متجه إلى دراسة تلك الأنحاء بما للأخلاق من أثر عملي في ناحية العادات والتقاليد والعقائد والبيئات وإذا صارت النظم في خط الاعتدال يكون مجمعاً لعلم الأخلاق والاجتماع.

وهل يفكك بين النظرية الأخلاقية والنظرية الوضعية في ناحية وجود العلاقة وعدمها؟ ان التصوير حسن ولكن الذي أنهجناه بعدم الاختلاف بين النظرية والعملية إلا في ناحية الحمل الأولي والحمل الشائع فتكون العلاقة حاصلة في نقطة النظم الاجتماعية التي هي محور دائرة الاجتماع وتكون الأخلاق عند انطباق الصفتين تتولد صفة ثالثة في شخص معين.

٣ ـ علاقة الأخلاق مع البيولوجيا:

يقوم بحث البيولوجيا على الأعضاء نظير الجهاز العصبي والهضمي وسائر أعضاء الجسم فالأعضاء إذا سارت على خط معين من حيث الغذاء اللائق للجسم والمواظبة على سلامة الحسم من الأوبئة بحيث لا يدخل في جانب الإفراط أو التفريط كان معتدلاً وهذا نابع عن موازين أخلاقية كما أن المواظبة على الصحة هي من طرق السعادة والخير وعلى العكس فيما لو اتخذ طريق السقم فإنه من الشقاء والشر.

ويقول ايلي متشينكوف صاحب كتاب (دراسة في الطبيعة الإنسانية محاولة في وضع فلسفة متفائلة ط١٩٠٣) أما المرض فيمكن القضاء عليه حيث أن الطب لم ينهض نهضة حقيقية إلا بعد أن اكتشف باستير في الأخير من القرن الماضي الجراثيم وأثرها في تكوين الأمراض.

ويعتقد متشينكوف أن الشيخوخة ليست ظاهرة عادية بل هي حالة مرضية وليست فسيولوجية حيث أن الشيخوخة تنجم عن تصلب الشرايين والأوردة وعن تحول تدريجي في مختلف الأنسجة إلى نسيج متماسك وهو في الحقيقة مرض التهابي يرجع إلى تآكل الخلايا بسبب اصطدام الجراثيم مع الخلايا الواقعة في كريات الدم البيضاء ويرى متشينكوف أن السبب في هذا الاصطدام هو المصران الغليظ.

ويكون علاجه إما باستخراجه أو مراعاة الطعام على نحو صحيح كما أن ديكارت قال ان المحافظة على الصحة هي من غير شك الخير الأول والأساسي لسائر الخيرات في هذه الحياة.

وعندما يأتي متشينكوف إلى أن نتيجة الشيخوخة أو الإنسان بصورة عامة هو الموت يقول ان النظرية الحديثة تقول بأن الكائنات العضوية ذات الخلية الواحدة أو الوحيدة الكلية لا تموت أبداً أو هي خالدة حقاً[1] يقول ان الموت لا بد منه وهو أفظع المخاوف وينتقل الإنسان من غريزة الحياة إلى غريزة الفناء وغريزة الفناء لم تحدد في اطار الإنسان بل سارية في دائرة الحيوان وأسماها باسم العايرات.

ويضع متشينكوف أخلاقاً ونظرية في السلوك مما حدثنا بخلاصتها الدكتور عبد الرحمن البدوي أنه كما أن الإنسان قد غيّر في طبائع الحيوان والنبات كذلك عليه أن يغير في طبيعته هو نفسه ليجعلها أكثر انسجاماً وبدلاً من أن يضيع الإنسان حياته في أحلام صوفية وتهاويل يجب عليه أن يجعل الغرض من الوجود الإنساني هو انجازه الدورة الكاملة الفسيولوجية وانهاؤها بشيخوخة طبيعية تفضي إلى فقدان غريزة الحياة وظهور غريزة الموت الطبيعي وللوصول إلى هذه النتائج يكفي أن يقتنع الناس بقوة العلم الكاملة ولا بد لهم أن يدرسوا فن حسن الحياة وفن حسن الشيخوخة وفن حسن الموت وذلك بالعزوف عن اللذات الضارة وبالأخذ بسياسة

(١) الأخلاق النظرية بدوي ص ٣٧.

وعدالة عقليتين والتماس أخلاق مؤسسة على المصلحة وقد أحسن فهمها وعلى الايثار الحق. صحيح أن الناس سيفقدون بذلك الكثير من حديثهم لكنهم في مقابل ذلك سيصلون إلى درجة عالية من التضامن.

ويقول متشينكوف في كتابه المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر ان الإقرار بالهدف الحق من الوجود الإنساني وبالعلم بوصفه الوسيلة الوحيدة لبلوغه يمكن أن يفيد في خدمة المثل الأعلى لاتحاد الناس وانهم سيجتمعون حوله كما تجمعوا قديماً حول المثل الأعلى في الدين[1] والمهم أن تصوير العلاقة بين الأخلاق والبيولوجيا ترتسم في خط الاعتدال فإذا جاء الجسم على طبق القواعد الطبية من حيث المأكل والمشرب والرياضة الجسدية بأوقاتها المناسبة والملبس المناسب للمناخ تم معنى الاعتدال الجسدي وصار مساوياً لما هو مرتسم في قواعد الأخلاق من تعادل الصفات فإذا أقبل على الزاد وهو يشتهيه وقام منه وهو يشتهيه صار مطبقاً لصفة ثلاثية أن يكون الإنسان بين حالة الجوع والشبع بحيث لا يصل إلى مرحلة التخمة كما أنه لا يكون في مرحلة الشره.

---

(١) المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر ص ٣ ـ ٣٣ ـ ط ١٩٢١.

العدالة

يقول الإمام علي (ع) العدل يضع الأمور مواضعها ـ نهج البلاغة. وقال (ع) لعبد الله بن العباس وقد استخلفه لزياد بن أبيه على فارس وأعمالها في كلام طويل كان بينهما نهاه فيه عن عدم تقدم الخراج: استعمل العدل واحذر من العسف والحيف فإن العسف يعود بالجلاء والحيف يدعو إلى السيف. وقال (ع): إن الله يأمر بالعدل والإحسان، . العدل الإنصاف والإحسان التفضل. ويحدثنا الغزالي في إحياء العلوم أن العدالة جماع كل فضيلة كما أن الجور جماع كل رذيلة وعلى هذا لا تكون العدالة واحدة من الفضائل الأربع بل تكون جملتها معاً[1].

ويبدو أن الإمام الغزالي قد أخذ هذه الفكرة عن تفسير العدالة بما ذهب إليه أفلاطون اذ يقول أفلاطون في ذلك: وفي النفس ثلاث قوى شهوية تعنى بحاجات الجسد مركزها البطن وفضيلتها العفة وغضبية هي مثار النوازع مركزها الصدر وفضيلتها الشجاعة وعاقلة هي مجتمع الحقائق مركزها الرأس وفضيلتها الحكمة واذ

(١) أحياء العلوم ج ٣ ص ٧٨.

يشارك الإنسان سائر الحيوان بالقوتين الأوليين يتميز عنه بالثالثة فينبغي له إذاً أن يخضع قوتيه الشهوية والغضبية لقوته العاقلة فإذا فعل نشأت عنده فضيلة رابعة هي فضيلة العدالة[١].

كما أني أعتقد أن العدالة هي الخط الوسطي في تعديل الصفات النفسانية وانتزاع صفة من مجموع انضمام الصفتين كما هي حقيقة موضوعية الانتزاع.

وإليك أضواء أخرى في تفسير العدالة فقد ورد في تفسيرها الفلسفي بأنها عبارة عن الملكة النفسانية على ترك المعاصي أو بعبارة أخرى إنها الحالة التي توجب الستر أو العفاف على وجه الاقتضاء دون العلية[٢].

وورد في تفسيرها الفقهي على انحاء منها: التفسير الفلسفي ومنها: حسن الظاهر وهي عبارة عن كونها اسماً للمظهر والعنوان ومنها: أن يكون العمل بدافع إلهي كما نرتئيه نحن في مضانه الفقهية.

والمهم أن المناط في ميدان الأخلاق هو انتزاع صفة من مجموع صفات أو صفتين وإن كان الذي نلاحظه أن العدالة تتكون من انضمام صفتين وانتزاع صفة ثالثة.

أما ما أشار إليه أفلاطون فليس ناظراً إلى جانب الانتزاع وإنما غرضه في مقام الطرق الاستعدادية في اجتماع القوى وإلا فواقعية الأخلاق هو الانتزاع دون القوى وانما القوى تقع في مرحلة المبادىء العامة التي ينظر إلى الصفات بوجه عام وإنما مورد العدالة انتزاعها من صفتين الذي محطهما الإفراط والتفريط وبعبارة أخرى ان العدالة تقع بين خط الإفراط وخط التفريط وانتزاع صفة ثلاثية تكون محطاً للمساواة وأما القوى الشهوانية والغضبية والعاقلة فتقع من المبادىء لكل صفة لانطلاق العدالة والأخلاق من وجود تلك القوى وإنما الانطلاق يقع من مرحلة الانتزاع دون تراكم القوى فهذه القوى الثلاث في عرض واحد والعدالة لا تنزع

---

(١) الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية د. كمال اليازجي ص ٢٩ ـ ٢٦ ط ١٩٧٥/١.

(٢) المحاكمة في القضاء لسماحة الوالد ص ٨١.

من هذه القوى لعدم منشأ الانتزاع وعدم موضوعيته وإنما تنزع من وراء الصفات المتلبسة بصفة الإفراط والتفريط نظير التهور والجبن فينزع منهما صفة ثالثة وهي الشجاعة وهي الصفة الاعتدالية أو قولك لئيم ومسرف ينتزع منهما صفة الكرم.

هذا مع أن القوى تعطي دور الاجتماع والعرضية المجردة من غير مرحلة الانتزاع وأما مورد العدالة فموطنها الانتزاع إذا كانت الصفتان واقعتين بين خط الإفراط وبين خط التفريط.

وعندما نلاحظ فكرة العدالة في ميدانها التاريخي نجد ليتريه (١٨٠١ - ١٨٨١م). زعيم المدرسة الواقعية في فرنسا بعد كومت في كتابه (وهي أن فكرة العدالة لم تكن عند الشعوب القديمة ومنها اليونان في عصورهم الأولى والجرمان يفهم منها إلا فكرة تعويض المعتدى عليه عما أصابه على يد المعتدي حتى كان إذا دفع هذا التعويض الذي عليه سار رافعاً الرأس شأن من لم يقترف ذنباً بل إنه ليؤتمن على المعتدى عليه إن كان ما وصله من خير ونعمة في شكل تعويض[١].

فيكون البحث الموضوعي للعدالة من زاوية الحدود والقصاص كأخذ العين بالعين والسن بالسن والجروح أو تعويض يسلمه الجاني المجنى عليه أو وليه.

ولكن هذا التفسير للعدالة من حدود ذلك الجانب يقع في إطار ضيق وهي تعطي صورة عن التطبيق في ميدان العدالة بمفهومها العام.

وقد فسر مسكويه (٣٣٠ - ٤٢١هـ) العدالة عن طريق مجاهدة النفس كما جاء في معجم ياقوت أنه ذكر في قوله عاهده على أن يجاهد نفسه ويتفقد أمره ما استطاع فيعف ويشجع ويحكم وعلامة عفته أن يقتصد في مآرب بدنه حتى لا يحمله السرف على ما يضر جسمه أو يهتك مروءته وعلامة شجاعته أن يحارب دواعي نفسه الذميمة حتى لا تقهره شهوة قبيحة ولا غضب في غير موضعه وعلامة حكمته أن

---

(١) دروس في الأخلاق تأليف ماريون بكلية الآداب بجامعة باريس ص ـ٨٠ ـ ٨١.

يستبصر في اعتقاداته حتى لا يفوته بقدر طاقته شيء من العلوم والمعارف الصالحة ليصلح أولاً نفسه ويهذبها ويحصل له من هذه المجاهدة ثمرتها التي هي العدالة[1].

إلا أن الذي نلحظه كما أسلفناه أن العدالة هي الأمر الانتزاعي من مجموع تراكم الصفتين أما مجاهدة النفس فترتبط في منهجية السلوك وإن كنا لا ننكر أن المجاهدة من ثمرتها تحصل العدالة كما يقول أفلاطون ان العدل ناتج الفعل المنسق لأجزاء النفس الثلاثة: النفس العاقلة، النفس الغضبية، والنفس الشهوانية وهو العدل وإنما هذه قوى تتفرع عنها الصفات ويقع العدل الخلقي وراء الصفات المتعارضة.

وقد تتجه العدالة للفرد وقد تتجه إلى المجتمع أما العدالة في إطار الفرد فتارة تلحظ العدالة بما أنها ترتبط مع الفرد على نحو التقييم الخلقي من حيث وجود انطباقات حسنة متحلياً بها الفرد كأن يكون صادقاً وفياً وأميناً عفيفاً صاحب مروءة يحب العلاج لمجتمعه فتكون هذه الصفات من انطباعاته الشخصية وأخرى يراد بها من حيث انطباقها على الآخرين كأن يكون في دور القسط والعدالة وعدم تقبله للظلم والجور ويستند الفرد في تلك الحالة إلى ضم قوة وسلطة على تنفيذ إرادته في سلب الصفات السيئة التي يرتد بها الآخرون من ظلم وجور وسلب حقوق فيقوم بإرجاع الظلامة والحق إلى صاحبه.

أما العدالة بالقياس إلى المجتمع ويعبر عنها بالعدالة الاجتماعية وذلك يتجلى في صورة حفظ الحقوق بين الأفراد على نحو المساواة من غير تقديم فرد على فرد من حيث العنصر والقومية أو اللونية فإن تقديم جانب على جانب يكون خلاف العدالة وخلاف المساواة وذكر أفلاطون في كتابه السياسة (ص ٤٣٤ ـ ٤٣٥) أنه لا بد من حك النموذج الاجتماعي بالنموذج الفردي من أجل إطلاق شرارة العدل وقد قسم العدل إلى ديناميكي واستاتيكي.

والمقصود من العدل الديناميكي وهو أن ينظر إلى تطبيق القاعدة على وجه حسن كما في صورة القاضي والمعلم فالعدل الديناميكي يفرض الشروط على القواعد لتتصف بصفة أخلاقية ويكون في دور التغيير.

---

(١) ياقوت ص ١٣.

وأما المراد من العدل الأستاتيكي أن يقع في حدود الجماعة التي اتجهت القاعدة إليها وقسم الإمام علي (ع) العدل على أربع شعب:

١ ـ على غائص الفهم.

٢ ـ غور العلم.

٣ ـ زهرة الحكم.

٤ ـ رساخة الحكم فمن فهم على غور العلم ومن علم غور العلم صدر عن شرائع الحكم ومن علم لم يفرط في أمره وعاش في الناس حميداً.

عدالة حكم وعدالة حق

قد أشرنا إلى العدالة الفردية من حيث نفسها وبالقياس إلى غيرها وإلى العدالة الاجتماعية وقد بينا إجمالاً ظهورها في بعض النقاط مرتبطة بصفحة الحقوق وهذا مما يحتاج إلى بيان تفصيلي ولا بأس أن تسايرني في حديثي إلى آخر المطاف حتى تطلع إلى كيفية العدالة في الجانب الحكمي والحقي.

أما بيان الحكم فيرتسم في خط التكاليف الإلزامية الإيجابية والسلبية المعبر عنها بالبعث والزجر والأمر والنهي أو كان من نوعية الأحكام الوضعية والمراد بها توجيه الحكم نحو الإنسان عن طريق لا مباشر بخلاف الحكم التكليفي فإنه موجه نحو الإنسان بالمباشرة المحدد بالصيغة الخاصة من الأمر والنهي.

وذكر أن الضابط للحكم الوضعي هو أن يكون محمولاً شرعياً ابتداء واستقلالاً أو تبعاً لجعل آخر شرعياً أيضاً [1] ويتجسد الحكم التكليفي في الوجوب والنهي والندب والكراهة والأباحة كما أن الحكم الوضعي يتمثل في الزوجية والرقية والجزئية والشرطية والمانعية والسببية والصحة والفساد والولاية والقضاوة والملكية والطهارة والنجاسة والحجية كلها من الأحكام الوضعية المعبر عنها بالانتزاعات الاعتيادية [2].

---

(١) منتهى الأصول ج ٢ ص ٣٩٧.

(٢) راجع نقد المذهب التجريبي ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩ للمؤلف.

بيان عدالة الحق

أما بيان الحق فقد ذكر في تعريفه ما كان قابلاً للإسقاط فالنظر إليه تارة بمفهومه العام وهو ما يكون مراداً بالكلمة الثبوت فيصدق على كل فرد امكاني الثبوت وعلى الواجب كذلك أو نظير الولاية فإنها حق عام.

وأخرى يكون الحق خاصاً كحق التحجير والحيازة والاحياء ونحوها كما أن بين حق التحجير والاحياء أولوية فإذا قدم المحجر على أرض وجعل عليها علامات ورسوماً وقام شخص آخر وشق فيها أنهاراً وجعل فيها فسيلاً كان الحق للثاني دون الأول وذكر في تعريف الحق ما كان للإنسان فحق وما عليه فواجب[1] إلا أن هذا التعريف غير جامع لأن مثل ما على اليد يكون من نوع الحق في اعطائه إلى صاحبه لأن الضمان وقع عليه ويبدو من الدكتور أحمد أمين عدم فهمه لحقيقة الحق والحكم كما أن دور القانون في التنفيذ لا يفرق بين توجهه نحو الحق أو الحكم ولا من تدخله في الواجب إذا كان الشخص أو المجتمع غير خاضعين للقرار القانوني لأن القانون لا بد من استناده إلى السلطة والقوة في التنفيذ ثم إن الحقوق يمكن تقسيمها إلى ما يلي:

١ ـ حق الحياة وقد تسمى بالحقوق الطبيعية بأن يكون من حق الإنسان العيش في الحياة.

٢ ـ حق الحرية وهي الإرادة والاختيار في أن يعمل ما يشاء في حدود تأثيره وقال هربرت سبنسر كل انسان حر أن يفعل ما يريد بشرط ألا يتعدى على ما لغيره من مثل حريته ويمكن أن تفهم الحرية على نوعين:

أ ـ الحرية المطلقة ولا تطبق إلا على الله.

ب ـ لحرية في العقيدة وهي الواقعة في جانب تصرفات المجتمع البشري كالحرية السياسية والحرية المدنية والحرية ضد العبودية والحرية ضد الاستبداد.

٣ ـ حق التملك وهو على أنواع التملك نحو الخاص أو العام.

---

(١) الأخلاق د. أحمد أمين ص ١٥٩.

٤ ـ حق التربية بأن يتعلم حتى يصبح في دائرة المعارف.

٥ ـ حق المرأة من الزوج وحق الزوج من المرأة وحق المرأة من المجتمع والدولة ولا سيما في القرون الوسطى وفي القرن التاسع عشر في أوروبا نحو امرأة قد سلب عنها كل حق غير ادارتها المنزلية ولكن في الآونة الأخيرة انفتحت لها أبواب العمل والثقافة وقد قرر مجلس العموم الانجليزي منح النساء حق الانتخاب في يونية ١٩١٧ ولكن كل ذلك لو نظروا إلى القانون الإسلامي لوجدوا التوسعة لحقية المرأة وإليك ما جاء به الإمام زين العابدين في رسالة الحقوق.

استعرض الإمام زين العابدين علي بن الحسين (ع) في أنواع الحق لعدة صور قال كما جاء في الفقيه: حق الله الأكبر أن تعبده ولا تشرك به شيئاً فإذا فعلت ذلك بإخلاص جعل لك على نفسه أن يكفيك أمر الدنيا والآخرة.

وحق نفسك عليك أن تستعملها بطاعة الله تعالى.

وحق اللسان إكرامه عن الخنا وتعويده الخير وترك الفضول التي لا فائدة فيها والبر بالناس وحسن القول فيهم.

وحق السمع تنزيهه عن سماع الغيبة وسماع ما لا يحل له سماعه.

وحق البصر أن تغضه عما لا يحل لك وتعتبر بالنظر إليه.

وحق يدك أن لا تبسطها إلى ما لا يحل لك.

وحق رجليك أن لا تشمي بهما إلى ما يحل لك فيهما تقف على الصراط فانظر أن لا تزلا بك فتردى بهما في النار.

وحق بطنك أن لا تجعله وعاءً للحرام ولا تزيد على الشبع.

وحق فرجك أن تحصنه على الزنا وتحفظه من أن ينظر إليه.

وحق الصلاة أن تعلم أنها وفادة إلى الله عز وجل وأنت فيها قائم بين يدي الله تعالى فإذا علمت ذلك قمت مقام العبد الذليل الحقير الراغب الراهب الراجي الخائف المستكين المتضرع المعظم لمن كان بين يديه بالسكون والوقار وتقبل عليها بقلبك وتقيمها بحدودها وحقوقها.

وحق الحج أن تعلم أنه وفادة إلى ربك وفرار إليه من ذنوبك وفيه قبول توبتك وقضاء الفرض الذي أوجبه الله تعالى عليك.

وحق الصوم أن تعلم أنه حجاب ضربه الله عز وجل على اسانك وسمعك وبصرك وبطنك وفرجك ليسترك به من النار فإن تركت الصوم خرقت ستر الله عليك.

وحق الصدقة أن تعلم أنها ذخرك عند ربك ووديعتك التي لا تحتاج إلى الاشهاد عليها وكنت لما تستودعه سراً أوثق منك بما تستودعه علانية وتعلم أنها تدفع البلاء والاسقام في الدنيا وتدفع عنك النار في الآخرة.

وحق الهدى أن تريد به الله عز وجل ولا تريد به خلقه ولا تريد به إلا التعرض لرحمة الله تعالى ونجاة روحك يوم تلقاه.

وحق السلطان أن تعلم أنك جعلت له فتنة وأنه مبتلى فيك بما جعله الله له عليك من السلطان وأن عليك أن لا تتعرض لسخطه فتلقي بيدك إلى التهلكة وتكون شريكاً له فيما يأتي اليك من سوء.

وحق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع إليه والإقبال عليه وأن لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب أحداً يسأله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه أحداً ولا تغتاب عنده أحداً وأن تدفع عنه إذا ذكر عندك بسوء وأن تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدواً ولا تعادي له ولياً فإذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله بأنك قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس.

وأما حق سائسك بالملك فأن تطيعه ولا تعصيه الا فيما يسخط الله عز وجل فإنه لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق.

وأما حق رعيتك بالسلطان فأن تعلم أنهم صاروا رعيتك لضعفهم وقوتك فيجب أن تعدل فيهم وتكون كالوالد الرحيم وتغفر لهم جهلهم ولا تعاجلهم بالعقوبة وتشكر الله عز وجل على ما أتاك من القوة عليهم.

أما حق رعيتك بالعلم فأن تعلم أن الله عز وجل إنما جعلك قيماً لهم فيما آتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فإن أحسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم ولم

تضجر عليهم زادك الله من فضله وإن أنت منعت الناس علمك أو خرقت بهم عند طلبهم العلم منك كان حقاً على الله عز وجل أن يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من القلوب محلك.

وأما حق الزوجة فأن تعلم أن الله جعلها لك سكناً وأنساً فتعلم أن ذلك نعمة من الله تعالى عليك فتكرمها وترفق بها وإن كان حقك عليها أوجب فإن لها عليك أن ترحمها لأنها أسيرك وتطعمها وتكسوها وإذا جهلت عفوت عنها.

وأما حق مملوكك فأن تعلم أنه خلق ربك وابن أبيك وأمك ولحمك ودمك لم تملكه لأنك ما صنعته دون الله ولا خلقت شيئاً من جوارحه ولا أخرجت له رزقاً ولكن الله تعالى كفاك ذلك ثم سخره لك وائتمنك عليه واستودعك إياه ليحفظ لك ما يأتيه من خير إليه فأحسن إليه كما أحسن الله إليك وإن كرهته استبدلت به ولم تعذب خلق الله تعالى ولا قوة إلا بالله.

وحق أمك أن تعلم أنها حملتك حيث لا يتحمل أحد أحداً وأعطتك من ثمرة قلبها ما لا يعطي أحد أحداً ووقتك بجميع جوارحها ولم ينل أن تجوع وتطعمك وتعطش وتسقيك وتعرى وتكسوك وتضحى وتظلك وتهجو القوم لأجلك ووقتك الحر والبرد لتكون لها فإنك لا تطيق شكرها إلا بعون الله وتوفيقه.

وأما حق أبيك فأن تعلم أنه أصلك فإنك لولاه لم تكن مهما رأيت من نفسك ما يعجبك فاعلم أن أباك أصل النعمة عليك فاحمد الله واشكره على قدر ذلك.

وأما حق ولدك فأن تعلم أنه منك ومضاف إليك في عاجل الدنيا بخيره وشره وأنك مسؤول عما أوليته من حسن الأدب والدلالة على ربه عز وجل والمعونة على طاعته فاعمل في أمره عمل من يعلم أنه مثاب على الإحسان إليه معاقب على الاساءة إليه.

وأما حق أخيك فأن تعلم أنه يدك وعزك وقوتك فلا تتخذه سلاحاً على معصية الله ولا عدة للظلم على خلق الله ولا تدع نصرته على عدوه والنصيحة فإن أطاع الله وإلا فليكن الله أكرم عليك منه.

وأما حق مولاك المنعم عليك فأن تعلم أنه أنفق فيك ماله وأخرجك من ذل الرق ووحشته إلى عز الحرية وأمنها فأطلقك من أسر الملكية وفك عنك قيد العبودية

وأخرجك من السجن وملكك نفسك وفراغك لعبادة ربك وتعلم أنه أولى الخلق بك في حياتك وموتك وأن نصرته عليك واجبة بنفسك وما احتاج إليه منك.

وأما حق مولاك الذي أنعمت عليه فأن تعلم أن الله عز وجل جعل عتقك له وسيلة اليك وحجاباً لك من النار وأن ثوابك في العاجل ميراثه إذا لم يكن له رحم مكافأة لما أنفقت من مالك وفي الآجل الجنة.

وأما حق ذي المعروف عليك فأن تشكره وتذكر معروفه وتكسبه المقالة الحسنة وتخلص له الدعاء فيما بينك وبين الله تعالى فإذا فعلت ذلك كنت قد شكرته سواء علانية ثم إن قدرت على مكافأته يوماً كافيته.

وحق المؤذن أن تعلم أنه مذكر ربك عز وجل وداع لك إلى حظك وعودتك إلى قضاء فرض الله عليك فاشكره على ذلك شكر المحسنين إليك.

وأما حق إمامك في الصلاة فأن تعلم أنه تقلد السفارة بينك وبين ربك عز وجل وتكلم عنك ولم تتكلم عنه ودعى لك ولم تدع له وكفاك هو المقام بين يدي الله عز وجل فإن كان نقص كان به دونك وإن كان تمامٌ كنت شريكه ولم يكن له عليك فضل فوقى نفسك بنفسه وصلاتك بصلاته فاشكر له على قدر ذلك.

وأما حق جليسك فأن تلين له جانبك وتنصفه في مجاراة اللفظ ولا تقوم من مجلسك إلا باذنه ومن يجلس إليك يجوز له القيام عنك بغير اذن وتنسى زلاته وتحفظ خيراته ولا تسمعه إلا خيراً.

وأما حق جارك فحفظه غائباً وإكرامه شاهداً ونصرته إذا كان مظلوماً ولا تتبع له عورة فإن علمت عليه سوءاً سترته عليه وإن علمت أنه يقبل نصيحتك نصحته فيما بينك وبينه ولا تسلمه عند شديده وتقبل عثرته وتغفر ذنبه وتعاشره معاشرة كريمة.

وأما حق الصاحب فأن تصحبه بالتفضل والإنصاف وتكرمه كما يكرمك ولا تدعه يسبق إلى مكرمة فإن سبق كافيته وتوده كما يودك وتزجره عما يهم به من معصية وكن عليه رحمة ولا تكن عليه عذاباً.

وأما حق الشريك فإن غاب كفيته وإن حضر رعيته ولا تحكم دون حكمه ولا

تعمل برأيك دون مناظرته وتحفظ عليه ماله ولا تخنه فيما فرا وخان من أمره فإن يد الله تعالى على الشريكين ما لم يتخاونا.

وأما حق مالك فأن لا تأخذه إلا من حل ولا تنفقه إلا في وجهه ولا تؤثر على نفسك من لا يحمدك فاعمل به بطاعة ربك ولا تبخل فتبوء بالحسرة والندامة والتبعة.

وأما حق غريمك الذي يطلبك فإن كنت موسراً أعطيته وإن كنت معسراً أرضيته بحسن القول ورددته عن نفسك رداً لطيفاً.

وأما حق الخليط أن لا تغره ولا تغشه ولا تخدعه وتتقي الله في أمره.

وحق الخصم المدعي فإن كان ما يدعي عليك حقاً كنت شاهده على نفسك ولم تظلمه وأوفيته حقه وإن كان ما يدعي باطلاً رفقت به ولم تأتِ به في أمره غير الرفق ولم تسخط ربك.

وحق خصمك الذي تدعي عليه إن كنت محقاً في دعواك أجملت مقاولته ولم تجحد حقه وأن كنت مبطلاً في دعواك اتقيت الله عز وجل وتبت إليه وتركت الدعوى.

وحق المستشير إن علمت رأياً حسناً أشرت عليه وإن لم تعلم أرشدته إلى من يعلم.

وحق المشير عليك أن لا تتهمه فيما لا يوافقك من رأيه وإن وافقك حمدت الله تعالى.

وحق المستنصح أن تؤدي إليه النصيحة وليكن مذهبك الرحمة والرفق به.

وحق الناصح أن تلين له جناحك وتصغي إليه بسمعك فإن أتى بالصواب حمدت الله تعالى وإن لم يوفق رحمته ولم تفهمه وعلمت أنه أخطأ ولم تؤاخذه بذلك إلا أن يكون مستحقاً للتهمة فلا تعبأ بشيء من أمره على حال.

وحق الكبير توقيره لسنه وإجلاله لتقدمه في الإسلام قبلك وترك مقابلته عند الخصام ولا تسبقه إلى طريق ولا تتقدمه ولا تستجهله وإن جهل عليك احتملته وأكرمته لحق الإسلام وحرمته.

وحق الصغير رحمته في تعليمه والعفو عنه والستر عليه والرفق به والمعونة.

وحق السائل اعطاؤه قدر حاجته.

وحق المسؤول إنّ أعطى فاقبل منه بالشكر والمعرفة بفضله وإن منع فاقبل عذره.

وحق من سرك لله أن تحمد الله تعالى أولاً ثم تشكره.

وحق من اساءك أن تعفو عنه وإن علمت أن العفو يضر انتصرت. قال الله تعالى ﴿ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل﴾.

وحق ملتك إضمار السلامة والرحمة لهم والرفق بمسيئهم وتآلفهم واستصلاحهم وشكر محسنهم وكف الأذى عنهم وتحب لهم ما تحب لنفسك وتكره لهم ما تكره لنفسك وأن يكون شيوخهم بمنزلة أبيك وشبابهم بمنزلة أخوتك وعجائزهم بمنزلة أمك والصغار بمنزلة أولادك.

وأما حق أهل الذمة أن تقبل منهم ما قبل الله عز وجل منهم ولا تظلمهم ما وفوا لله عز وجل بعهده.

إن مجموع هذه الأنواع من الحقوق التي قدمناها أمامك من قبل الإمام علي بن الحسين (ع) قد مزجت بين الحكم والحق ولكن كل ذلك بملاحظة أن الحق قصد به المفهوم العام وهو معنى الثبوت والتقرر وإلا اذا كان المرجع إلى المعنى الاصطلاحي في الحكم وهو عبارة عن سنخ البعث والزجر فلا ينسجم مع طبيعة الحق الذي هو عبارة عن قبوله للإسقاط وعدمه بخلاف الحكم فإنه غير قابل للإسقاط.

وأما الحلول التي رسمها الإمام في الحقوق فتشير إلى دور العدالة بين الفرد والمجتمع أو بين فرد وفرد آخر وبين فرد ونفسه.

فقد عالج الأمور الرئيسية فمن حيث حق الحواس لا بد أن تكون تصرفاتها في معايير خاصة من غير تفريط.

ثم جاء إلى دور الحقوق العبادية شريطة أن تقع في إكليل النزاهة والقداسة من غير خيانة متقرباً في عمله لله من غير إشراك الغير في عبادته.

ويأخذ في دور المتعلم من المعلم بأن يكون في مقام الاصغاء وتلقي المطالب

والأنوار الفكرية ولا يكون في صدد الرد عليه وإثارة عواطفه وانفعالاته فإنه أب عطوف ووالد مشفق.

وهكذا عندما يأتي الإمام إلى دور وظيفة السلطان مع رعيته لا بد أن يسلك طريق العدالة فإنه خير أمان له ولرعيته كما أن حق الرعية الانقياد إليه إذا أحسن السير معهم وأعطى كل ذي حق حقه من غير ملاحظة عنصر على عنصر أو تقديم جماعة على أخرى في مقام الادلاء والطرح العلمي.

ويأخذ في بيان تنظيم الأسرة وكان أول منطلق لها هو تحسين العلاقة بين الزوجين حيث أن الزوجة تقع سكناً لزوجها ولا يجوز أن يتخذ الزوج أسلوب الكبت والتنكيل في السلوك معها فإن ذلك يوجب عدم الاطمئنان ووقوع الانفصال بين الزوجين.

وأشار إلى دور الارتباط بين الآباء والأبناء حيث جعل لكل فرد حقاً لا يصح تعدي أحدهما على الآخر فالابن يقدم لوالده أسمى آيات الاحترام ولا يقابل الولد أباه بما يثير عواطفه وجعل حق الولد على الوالد أن يرعى جانبه من حيث التربية الصحيحة حتى يدخل على المجتمع حاملاً حقيبة المعرفة والكمال.

وبين جهة الحقوق المتقابلة بين الأخوين فإن الأخ لا بد أن ينظر إلى كونه عضد أخيه يرفع عنه كل مشكلة بحق ولا يكون عوناً له على ظلم أو جريمة.

ثم عقب في حديثه حول حق المالك والمملوك بأن يكون في مجال الصرف المناسب وجعله في موطنه المرسوم له من حيث الصرف ومن حيث الإنتاج ومن حيث التوزيع ومن حيث وظيفة العامل لأنه مطالب بأداء وظيفته حتى ينتهي دور العمل.

وعنوان المملوكية قد يصدق على ذات الشخص وقد يصدق على نفس العمل بأن يكون مملوكاً للغير وهكذا عندما يستعرض صنع الجميل لا بد أن يقابل بالشكر والتقدير والشكر على نحوين قولي وعملي والاعتبار في هذا المورد هو الشكر العملي دون الشكر القولي.

ويعطينا درساً من الوجهة الأخلاقية وهي المعاشرة مع الأصدقاء والأخوان كأن يظهر الأخلاق الفاضلة والابتسامة الساحرة والمنطق العذب ولا يظهر له الملل

والضجر حتى يسأم من المجالسة فإن السأم والملل كاشف عن ضيق نفسية الطرف المقابل.

ويبين لنا الإمام مسألة حقوق الجار لأن صفو العيش وجلب الاطمئنان من متممات سعادة الإنسان إذا كان الجار كريماً شريفاً في سلوكه مع جيرانه.

ثم يأتي في بيان قانون الشركة ويقول أن كل شريك لا بد أن يحتفظ بمال شريكه ففي غيبة أحد لا بد أن يكون أميناً على مال شريكه ويقوم بشؤونه التجارية وفي حضوره يكون له عيناً تحرسه عن وجود خائن أو معتد.

ويستعرض جهة حق المالك ولا يصح سلب ماله إلا برضاه.

ويرشدنا إلى ناحية حكم القضاء بين المدعي والمدعى عليه وأنه لا بد من تسليم الحق إلى صاحبه مع حفظ كرامة كل واحد ونرتضي بحكم الله في مقام القضاء.

وبعد ذلك يأخذ بدور الإرشادات الأخلاقية من حيث المرشد والمسترشد والناصح والمستنصح بأن يقدم المرشد ما عليه من هداية المسترشد بمقدار ما يستطيع من المعرفة وأن يقوم الناصح بأداء الأمانة وفتح الطرق الصحيحة للمس الحقيقة.

وكذا بيّن كيفية احترام الصغير للكبير وبيان حق السائل والمعطي والتقبل من المعطي وشكره على الاعطاء وتقبله العذر بأسلوب جميل وعلى المعطي أن يقدم للسائل حاجته حتى لا يقوم بالمسألة ورفع صيانة وجهه.

كل هذه المسائل الحقوقية التي أشار إليها الإمام في صدد إجراء الحقوق على خط يناسب ما وضع لها فإذا جاء بالحق على طبق الوعاء المرسوم له صار موافقاً لقواعد الأخلاق والعدالة ومسألة الحقوق تكون مثالاً تطبيقياً لسير العدالة كما نشير إليها مفصلاً في الأخلاق العملية.

بيان عدالة الحكم

طبيعة الحكم تتوجه إلى من له الحق ولا يتجه إلى غير من له الحق فيكون الحكم دائماً متفرعاً عن ثبوت الموضوع فإذا انتفى الموضوع انتفى الحكم لأنه متفرع عنه ولا يقوم إلا به.

ويكون موطن العدالة واقعاً في القضاء خاصة كأن يحكم القاضي على وفق البيئة أو على علم القاضي في بعض النظريات والقسم.

إلا أن العدالة هنا يتصور لها ثلاثة أطراف:

١ ـ العدالة لشخصية القاضي.
٢ ـ العدالة بالنظر إلى موضوعية الدعوى.
٣ ـ العدالة بلحاظ المطابقة للواقع وعدمها.

أما العدالة التي تخص شخص القاضي بأن يكون نزيهاً شريفاً كريماً بعيداً عن أجواء المعاصي والخيانة والمكر والمخادعة وديعاً في تصرفاته أميناً على الأموال والأعراض صافي الضمير مستجمعاً شرائط القضاء التي دونها فقهاء القانون والشرع من حيث البلوغ والعقل ومن جملتها العدالة.

وردت صفة العدالة في ميدانها الفلسفي والفقهي كما أشرنا إليها اما بنحو الملكة النفسانية عن وجود المعاصي وأداء الواجبات أو على الاقتضاء دون العلية أو حسن الظاهر أو يكون عمله دائماً بدافع إلهي كما نعتقده نحن في موضوعات الفقه وتكون هذه الصفة يتحلى بها شخصية القاضي في أدوار حياته لأن هذه الصفة تعكس على واقع الحكم وتعطيه صبغة النزاهة في صدور الحكم بخلاف ما لو تقبل الرشوة فإنه مخالف لنزاهته وقداسته.

أما بالنظر إلى العدالة بالقياس إلى موضوعية الدعوى بأن يكون إلتحام في تنسيق الدعوى مع الحكم كأن يكون الحكم في نقطة والدعوى في نقطة أخرى كأن تكون الدعوى على أرض في العراق والحكم على أرض الشام وإنما يطلب في الحكم المطابقة بين الحكم والموضوع من حيث السعة والضيق فإذا لم يحصل التطابق يكون خلاف العدالة التي صيغ الحكم من أجلها.

أما بيان العدالة بلحاظ مطابقتها للواقع وعدمه. فالمراد من المطابقة أن يكون الحكم على وفق المرافعة فإذا قدم الشهود على أمر وشهدوا بقضية وكانت شهادتهم مطابقة للواقع صارت القضية من نوع العدالة الواقعية.

أما لو كان الشهود قد خالفوا الواقع إما من حيث التعمد في المخالفة أو الخطأ فيكون الحكم متصفاً بخلاف العدالة فيما اذا قصد القاضي به تغيير الحكم كأن يجعل الحق باطلاً والباطل حقاً. ولكن بالنظر إلى مخالفة الحكم للدعوى بلحاظ الواقع فلا يضر جريان الحكم وارتدائه بلباس العدالة الظاهرية وإن كانت غير متصفة بالعدالة الواقعية لأنه لو طبقت العدالة الواقعية في هذا الميدان لأوجب خللاً اجتماعياً وقد تكون العدالة غير جارية في التشريع كما لو جاء التكليف على خلاف الطاقات البشرية وهذا يختص في صورة التشريع الوضعي دون التشريع الإلهي لأن الفارق بين القانونين أن التشريع الوضعي يحكي عن ظروف معينة فإذا جاءت ظروف أخرى قام الوضعيون بتعديلات قانونية وهذا بخلاف التشريع الإلهي فإنه يحكي عن الطبيعة البشرية ولا يتم تشريع واقعي إلا بالمظهر الإسلامي الحقيقي المطبق من قبل المشرع أو نائبه العارف بكيفية التطبيق وظروفه الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والاقتصادية والنفسية والمهم أن التشريع الوضعي إذا لم يكن ملائماً للطبقة البشرية فيكون أصل الحكم مبنياً على خلاف العدالة ويكون من نوع الظلم والكبت النفسي.

العدالة والجسم

مما يسير عليه النظام الكوني في الطبيعة النامية والحية والفلكية على خط العدل والتوازن فمثلاً أن الإفراط في الجسم ربما يوجب انهياراً عصبياً أو اضطرابات سيكوسنوماتية أي النفسجسمية والاضطرابات السيكوسوماتية تشمل ألم قرحة المعدة والربو والمغص القولوني الحساسية ونحوها هذا بالنظر إلى الإفراط وكذا بالنظر إلى التفريط.

العدالة طبيعية ووضعية

قسم أرسطو العدالة السياسية في نطاق نظر الشارع على قسمين:

١ ـ طبيعية.

٢ ـ وضعية.

فالعدالة الطبيعية هي واحدة في جميع الأصقاع وهي لا تتوقف على اعتقاد

الناس هذا أو ذاك إلا أن العدالة الوضعية تختلف باختلاف البلدان وتتوقف على العرف وينظر أرسطو إلى ماهية العدالة ويقول انها لا تتغير بتغير أحوال الشيء وعوارضه وإنما تتغير بلحاظ أشكالها وصورها وليس بلحاظ جوهريتها.

ولكن قد ذكرنا أن الطبيعية ليست بيد الجعل والاعتبار بخلاف الوضعية وإن كنا نوافقه في عدم اختلاف جوهرية العدالة وإنما الاختلاف بحسب الصور والأشكال الظاهرية.

العدالة في الطبيعة الكونية

لاحظ أن الطبيعة الكونية قائمة على منهجية العدالة كما نشاهد ذلك في الأجرام الفلكية فإن كل كوكب مع الكوكب الآخر إذا كانا في دائرة فلكية فإن كل كوكب يحمل نسبة معينة من حيث القرب والبعد فإذا اختل التوازن وصار أحد الكواكب في ميل جزئي اختل ذلك النظام وترتبت عليه آثار هائلة كما لو اقتربت الشمس إلى محيط الأرض بمقدار بوصة لأحرق ما على وجه الأرض أو تدانى القمر إلى الأرض لحصل الغرق والطوفان على سطح الأرض[1].

وهكذا عند تكوين الإنسان وسائر الحيوانات فإنها تستمر من التزاوج مع تناسب المادة المنوية للبويضات ويكون اللقاح من هذين العنصرين هو المصدر في تكوين الكائن الحي.

وكذا بالنظر إلى النباتات وقد أشرنا إلى تلك الموارد في كتابنا علم الاجتماع وذكر أرسطو أن العدالة الطبيعية وهي واحدة في جميع الأصقاع وهي لا تتوقف على اعتقاد الناس هذا أو ذاك (١٣٤٥ ب١٨) وبهذا تكون العدالة على أنحاء.

١ ـ العدالة في التشريع وذلك عند تناسب الحكم مع المجتمع وقدرته على الطاعة والانقياد.
٢ ـ العدالة في الحكم والحق.
٣ ـ العدالة في الطبيعة الكونية.

---

(١) راجع العلم يدعو للإيمان كريسي موريسون.

٤ ـ العدالة في الكائن الحي.
٥ ـ العدالة في النباتات.
٦ ـ العدالة في الجمادات.

وقد جاء في الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطوطاليس في بيان التفرق بين العدالة التعويضية والعدالة التوزيعية وشرح توما الأكويني على ذلك الكتاب.

ويقصد بالعدالة التعويضية هي التي تحدد العلاقات بين الأفراد وتقوم في اعطاء كل ذي حق حقه مع مراعاة المساواة المادية في التبادلات وموضوعها الحقوق والواجبات الدقيقة ويكون انتهاكها بالقتل أو سوء المعاملة أو الكذب أو السرقة أو الإهانة أو الافتراء وكل انتهاك لها يلزم المنتهك بالتعويض.

أما العدالة التوزيعية فتنظم العلاقات بين المجتمع وكل فرد من أفراده والالتزام الرئيسي الذي تفرضه هو عدم التحيز أو النزاهة ويكون انتهاكها بالمحاباة في توزيع الخيرات العامة واتباع الهوى في القسمة لها بين الناس والعدالة التوزيعية ترادف المساواة.

الفرق بين العدالة والتطبيق القانوني

يمكن أن نفتح صحيفة حول جهة الفرق بين العدالة والتطبيق القانوني وقد اعتبر الدكتور عبد الرحمن البدوي أنه من الخلط بين العدل وبين تطبيق القانون ويظن أن العدل بالمعنى الأخلاقي هو العدل بالمعنى القانوني وشتان فيما بينهما. إذ العدل القانوني لا يكون عدلاً أخلاقياً إلا اذا كان القانون نفسه مطابقاً للعدل الأخلاقي وهو أمر قد يحدث وقد لا يحدث أو هو غالباً لا يحدث لأن القانون من وضع السلطة المسيطرة على الحكم وهي غالباً ما تسعى إلى صيانة سيطرتها سواء كان ذلك بوسائل متفقة مع العدل أو غير متفقة ماذا أقول بل الغالب ألا تكون متفقة كما هي الحال في النظام الديمقراطي السليم فإن هذا التشريع يظلم قطاعات قد تكون كبيرة تكاد تصل إلى النصف من المجتمع ويكفي المرء أن يلقي نظرة عامة على تاريخ النظام القضائي ليدرك ضعف بل وأحياناً انقطاع العلاقة بين العدل الأخلاقي والعدل القانوني.

ولكن لنلاحظ فكرة الدكتور في جهة الفرق بينهما أن العدالة تارة ينظر إليها بمفهومها العام وأخرى ينظر إليها بمفهومها الخاص فصوره التطبيق القانوني ترجع إلى المفهوم العام فلا يكون هناك خلط بين العدل والتطبيق القانوني وقد أشرنا إلى صحة العدل وشموله لموارد الحكم والمحكوم عليه والمحاكم.

وأما ما استعرضه من كلمات ميشيل فوكو على النظام القضائي في فرنسا قال أود أن ألقي نظرة إلى الوراء على تاريخ الجهاز القضائي للدولة الفرنسية. في العصر الوسيط حدث الانتقال من محاكم التحكيم وكان المتقاضون يلجأون إليها بالاتفاق فيما بينهم لحسم منازعة أو حرب خاصة ولم تكن جهازاً دائماً للسلطة إلى مجموع من المؤسسات الثانية النوعية التي تتدخل بشكل إلزامي وتخضع للسلطة السياسية أو على الأقل تراقبها وقد تم هذا التحول بالاستناد إلى عمليتين الأولى بجعل العدالة من مصادر الضرائب والمالية وذلك عن طريق الغرامات والمصادرات والحجوز ومصاريف الدعاوى وما شاكل ذلك من رسوم وكان من شأن هذا أن صار أداء العدالة مصدراً للربح وبعد انهيار الدولة الكارولنجية صارت العدالة في أيدي سادة الاقطاع ليس فقط أداة للامتلاك وللقهر بل وموردا للمال المباشر فكان ينتج عنها دخل إلى جانب الريع الاقطاعي لقد كانت العدالات موارد وأملاكاً وكانت تخلق أموالاً تتبادل وتتداول وتباع وتورث مع الإقطاعيات وأحياناً إلى جانبها أو كانت العدالات جزءاً من تداول الثروات ومن الاستطاعات الاقطاعية ومن ناحية أولئك الذين كانوا يملكون هذه العدالات كانت هذه حقاً لهم إلى جانب الالتزام الإقطاعي والوقف والشعور وضرائب السلع التجارية المنقولة أو المعروضة والالتزامات الناجمة عن الاستعمال لبعض المنافع.

ومن ناحية المتقاضي كانت العدالة تتخذ شكل ضرائب غير منتظمة لكنها كانت في بعض الأحوال إجبارية، وهكذا انقلب الوضع في عمل العدالة الذي كان سائداً في القديم اذ يبدو أن العدالة كانت قديماً حقاً من جانب المتقاضين، حق طلب العدالة عن تراض منهم، وواجباً من جانب المحكمين التزامهم باستعمال نفوذهم أو سلطتهم أو حكمهم أو سلطانهم السياسي الديني لقد صارت منذ ذلك الحين أي بعد انهيار الدولة الكارولنجية حقاً لصاحب السلطة مدراً للأرباح والتزاماً باهظ التكاليف على الرعية وبهذا ندرك التقاطع مع العملية الثانية التي أشرت إليها وهي الرابطة المتزايدة الوثوق بين العدالة والقوة المسلحة فإحلال العدالة الإلزامية المدرة

للمال محل الحروب الخاصة وفرض عدالة يكون فيها صاحب السلطة حاكماً ومحكوماً طرفاً وضرائب بدلاً من المصالحات والتوفيقات وفرض عدالة تؤمن وتضمن وتزيد بمقدار كبير من الاستقطاع من ناتج العمل كل هذا يفترض أن توجد قوة تحت التصرف إذ أنه لا يمكن فرضهما إلا بالقهر المسلح فهناك حيث سيد الإقطاع قوي حربياً بحيث يستطيع أن يفرض الصلح الذي يريده يمكن أن يقع استقطاع ضريبي وقضائي، والآن وقد صارت العدالات مصادر للدخل فقد تابعت حركة تقسيم الملكيات الخاصة لكنها لما اعتمدت على القوة المسلحة تابعت تركزهـا التدريجي وكانت هذه حركة مزدوجة، أدت إلى النتيجة الكلاسيكية ذلك أنه لما اضطر النظام الإقطاعي في القرن الرابع إلى مواجهة الثورات الكبيرة التي قام بها الفلاحون وأهل المدن حاول أن يستند إلى قوة إلى جيش إلى فرض ضرائب وكلها مركزية ونجم عن هذا أنه مع البرلمان ظهر وكلاء الملك والمقاضيات بحكم القانون والتشريع ضد الشحاذين والمتشردين والمتعطلين والعناصر الأولية للشرطة والعدالة المركزية أعني جرثومة جهاز قضائي للدولة يشرف ويراقب ويعمل إلى جانب العدالات الإقطاعية مع رسومها التي تمكنها من العمل وهكذا ظهر جهاز قضائي تبدى على شكل تعبير عن السلطة العامة وهو حكم محايد ومتسلط في آن واحد مكلف بحل المنازعات حلاً عادلاً وتأمين النظام العام بطريقة الزامية فعلى هذا الأسـاس من الحرب الاجتماعية والاستقطاع الضريبي وتركيز القوى المسلحة استقر الجهاز القضائي[1].

من مجمل هذا العرض يتجلى لديك أن العدالة كما أشرنا إليها تارة ينظر إليها من حيث مفهومها العام وأخرى ينظر إليها من حيث مفهومها الخاص.

فالمفهوم العام لها يحكي عن وجود نسب اضافية والمفهوم الخاص يحكي تصوير الأغراض والأهداف فمثلاً جعل العدالة من مصادر الضرائب والمالية لأن الاتجاه ينظر للعدالة على أساس كونها مصدراً للربح هذا في عهد الدولة الكارولنجية.

ثم أخذ ينظر للعدالة على أساس كونها مورداً للمال المباشر فصارت جزءاً من الريع الإقطاعي واستلمها رجال الإقطاع طبقاً لأغراضهم الخاصة.

---

(١) الأخلاق النظرية ص ٧٠ ـ ١٧٢.

وكان نظر المتقاضين للعدالة في الأدوار التاريخية الأولى تتخذ على نحو الجبر وكانت حقاً من جانب المتقاضين وهو حصول الاتفاق فيما بين المتقاضين.

لكن انتقلت العدالة بشكل خاص من توليدها للأرباح إلى الحاكم وتكون العدالة مصدراً للدخل.

إلا أنه بعد الأخذ والعطاء في توجيه العدالة بحسب الحاجيات والأغراض قام جهاز قضائي محايد لجعل العدالة في لباسها المناسب ولكن الاتجاه فيها إلى حل المنازعات وتأمين النظام العام بطريقة إلزامية.

ويبدو أن القضاء الفرنسي جعل العلاقة بين العدل القانوني والقوة المتسلطة.

إلا أن الدكتور بدوي قال ينبغي التمييز التام بين كلا النوعين من العدل وعدم الخلط بينهما بحال من الأحوال[1].

ولكن الذي نعتقده أن العدل القضائي والعدل القانوني لهما علاقة كاملة بحسب مفهوم العدالة بالوجه العام وأما الاختلاف في ناحية العدالة فذاك بحسب الأغراض وهذا غير مضر في حقيقة العدالة فهي مختلفة بحسب الحمل الشائع ومتحدة بحسب الحمل الأولى.

ولكن العدالة المطلوبة بشكلها الواقعي انما تقع في حجم القانون الإلهي دون القانون الوضعي لأن القانون الوضعي كما أشرنا لم يحك عن معرفة متطلبات المجتمع البشري لعدم الوصول إلى قعر المعرفة ولذا يكون بين كل فترة يمر بتعديلات قانونية من نسخ في الحكم أو توسعه أو تضيق فيه وإذا أطلقت العدالة بحسب القوانين الوضعية فهي عدالة شكلية.

ويبدو من الدكتور عدم تمييزه للعدالة العامة وللعدالة الخاصة كما أنه يظهر منه عدم تفرقته في العدالة الواقعية والعدالة الشكلية ويبدو من الدكتور أنه قد تناسى الفرق وأخذ بالعلاقة بين العدل والقانون وبين العدل القضائي حيث قال فإن التطبيق الصارم للعدل قد يتحول إلى ظلم والمتشدد في طلب حقه أحياناً يكون ظالماً

---

(١) نفس المصدر ص ١٧٢.

واستشهد بالعبارة المعروفة أقصى القانون هو أقصى الظلم[1] وهذا منه التزام بالربط لأنه في ذلك الآن يفكك بينها وهذا قائل بالعلاقة.

كما أننا نناقش ميشيل فوكو بعدم تميزه في صحيفة العدالة بالنظر إلى الحمل الأولي والحمل الثاني.

العدالة والعفو

مسألة العدل لا ترتبط بالعفو وليس صحيحاً ما ذكره أرسطو في الأخلاق الكبرى أنه من العدل أن يغفر للناس ويقول ان العدل ليس هو الالتزام بالقانون بقدر ما هو اتباع روح الشرع وليس هو العقل بل النية والقصد وليس هو جزء بل الكل وليس هو الكل كما هو الآن بل كما كان بوجه عام ومنذ القدم[2].

والذي يخص وجه المناقشة أن العدل حقيقة أخرى لا تنسجم مع طبيعة العفو إذ العدل قائم على الجادة المرسومة والطريقة الواقعية في الدخول في هيكل الحق دون الباطل.

وأما العفو فيكون في دور المتلبس بالجريمة فيكون العفو رافعاً لها بنحو اللطف والمحبة في الصفح عن الارتكابات التي اقترفت فيكون الفرق بينهما أن العفو يؤدي معنى الدفع بعد وجود الشيء والعدالة تؤدي معنى دفع الشيء وهو الباطل لا دفعه.

ويكون التسامح من مصاديق العفو ويقع التسامح في خطوط ثلاثة:

١ ـ التسامح السلبي بدون مضمون كعدم معاقبة المذنب وعدم أخذ الناس بالقوة.

٢ ـ التسامح بلحاظ الخارج وعدم السلوك الباطني وكأن تكون نيته قصده الأنانية ولكن غرضه عدم ذلك بغض النظر عما يحملها الطرف المقابل من دوافع.

٣ ـ التسامح المشروط المغفر عنه بفضيلة التسامح.

---

(١) نفس المصدر ص ١٧٢ ـ١٧٣.

(٢) الكتاب نفسه ٢ ـ ٢.

ويقول جنكلفتش في فضيلة التسامح الأفضل أن نرفض بين الحين والحين أن نعطي الحرية لقتلة الحرية ابتغاء الحفاظ على مستقبل الحرية بوجه عام[1].

---

(1) ج ٢ ص ٧٥٩ مبحث الفضائل ط سنة ١٩٧٠.

الفضيلة

ورد في تعريف الفضيلة كما ذكر عن أرسطو أنها «ملكة خلقية يكون المرء بحسبها صالحاً ويقوم، بما يتوجب عليه على أحسن وجه»[1] وجاء في معجم لالاند أن تعريف الفضيلة هي الاستعداد الراسخ لانجاز نوع معين من الأفعال الأخلاقية أو الاستعداد الراسخ لإرادة الخير عادة فعل الخير.

وعرفها فولكييه بأنها العادة التي بها تمتثل الارادة للخير فهي تشارك العلة في هاتين الخاصتين الأساسيتين أنها مكتسبة بالممارسة وبذلك تتميز من الطبيعة وأنها تتضمن الاستمرار وتتجلى في مجموع الحياة.

ويعرفها توما بأنها صفة للنفس بها تستقيم الحياة ولا يسيء أحد استخدامها.

ويعرفها جوليفيه بأنها استعداد راسخ لحسن العقل اكتسبت على ضوء العقل وصاحبه المباشر هو الإرادة ويقول انها مكتسبة وليست فطرية.

---

(١) أرسطو ماجد فخري ص ١١٤.

والذي ظهر أن التعاريف جميعاً لم تأت بصحيفة واقعية لماهية الفضيلة وانما جاء بعضها عن طريق المبادىء وبعضها عن طريق النتائج والآثار وأخرى ترجعها إلى مرحلة السلوك الذي يتحدد في اطار النفس وإن كان من مجموعها يقرب إلى ذهننا هو تعريف أرسطو وإن كان لا يخلو من نقد ومناقشة وإن كان له تعريف آخر بأنها حالة اعتيادية ولكن الحالة الاعتيادية لا تثبت واقعية الفضيلة.

ويقول أرسطو ان الفضيلة ليست انفعالات لأن الانفعالات ليست طوعية فلم تكن ممدوحة أو مذمومة بحد ذاتها وليست قوة ما لأن القوة فطرية طبيعية والفضيلة ليست من الخصال الطبيعية بل المكتسبة.

وتقع الفضيلة هي المعيار للوسطية ولذا ذهب الدكتور ماجد فخري في تعريف الفضيلة أنها ملكه خلقية مرتبطة بالاختيار وقائمة في وسط بالنسبة لنا لا بالنسبة للموضوع قابل للتحديد بناء على مبدأ عقلي وعلى أساس هذا المبدأ يحدده صاحب الحكمة العملية.

وقد انتقد ماجد نظرية الوسطية قائلاً: ولكن ينبغي أن نحترس عند أرسطو من الظن أن لجميع الأفعال والانفعالات أوساطاً لأن منها بالفعل ما لا وسط له كالغيظ والقتل والزنى الخ التي هي بمثابة شرور محضة[1].

إلا أن الذي نعتقده خلاف نظرية الدكتور بأن الوسطية مقارنة للموازين الأخلاقية وليس هناك جهة نسبة عموم من وجه بحيث تفرق الوسطية عن دائرة الفضيلة بل الفضيلة والوسطية من نوع المقارنة بينها بنحو القضية الحينية أو أن الأخلاق منتزع من مقام الوسطية كما هو الذي نرتئيه.

إلا أن التحدث مع أرسطو في أخذ الفضيلة هل هي بنحو القطرة أو التكسب ولكن الذي يبدو أن الفضيلة تأتي على صورتين:

١ - فطرية.
٢ - كسبية.

وليست الفضيلة منحصرة في إطار الكسب لأن الذي نعتقده أن جميع

---

(١) أرسطو لماجد فخري ص ١١٤.

الصفات النفسانية إذا كان لها مطابق خارجي يلائمها فهي انعكاسات عن الصور الأولية فالتكسب وليد تلك الصور الأولية وليست الفضيلة المكتسبة وجود عرضي للفطرة بعد كونها انعكاسات للصور الأولية ويمكن أن تتصور الفضيلة الكسبية على نحو المفهوم العام.

هذا مع ما أتصوره أن جميع العلوم لم تكن لها صفة اكتسابية مستقلة عن الصفة الفطرية وإنما الاكتساب يعطي كشفاً عن تلك الصور الطبيعية الأولى وهي الفطرية، فمثلاً إن المنطق لم يكن اكتساباً وإنما له وجود فطري أوله وجود فطري عرضي ولم تعتبر المقارنة بينهما على نحو الحصة الخاصة وإنما هو بنحو الكاشف للمنكشف وبالجملة ان الاكتساب يعطي حجم الفطرة لكي يكون في دور الإصلاح والقالب العلمي وإلا فطبيعته لا تقتضي الموضوعية المستقلة بدون مراجعة للفطرة.

ويحدثنا مسكوية عن الفضيلة ويقول انها وسط بين رذيلتين هما الإفـراط والتفريط وهذا الوسط إضافي لا حقيقي فقد يكون أقرب لبعض الأطراف في حالة ولأضدادها في حالة أخرى.

ونظرية الوسط تعزى للمعلم الأول الذي يوصي العاقل باجتناب الإفراطات من كل نوع سواء كانت بالأكثر أم بالأقل ولا يطلب إلا الوسط القيم[١]. ويعلل هذا بأن الإفراط بالأكثر خطيئة والإفراط بالأقل هو كذلك مذموم والوسط وحده هو الحقيقي بالثناء وهذان الشرطان هما ميزة الفضيلة[٢]. ويأخذ في حديثه أنها وسط بين رذيلتين إحداهما الإفراط والآخر التفريط[٣] ويقول أيضاً الذي لا يعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط.

والذي نلاحظه من رأي أفلاطون أن القوة العاقلة فضيلتها الحكمة ورذيلتها الطيش.

والقوة الغضبية فضيلتها الشجاعة ورذيلتها الجبن.

---

(١) الأخلاق لنيقوماخوس ج ١ ص ٢٤٦.

(٢) الأخلاق لنيقوماخوس ج ١ ص ٣٤٧.

(٣) الأخلاق لنيقوماخوس ج ١ ص ٢٤٨.

والقوة الشهوية فضيلتها العفة ورذيلتها الشهوة.

وأما نظام أرسطو فيتجلى كما يلي:

القوة العاقلة فضيلتها الحكمة وهي وسط بين رذيلتي السفه والبله.

القوة الغضبية فضيلتها الشجاعة وهي وسط بين رذيلتي التهور والجبن.

القوة الشهوية فضيلتها العفة وهي وسط بين رذيلتي الشره والخمود.

ويتفق أفلاطون وأرسطو في فضيلة العدالة لكونها وليدة من اجتماع الفضائل الثلاث لنفس واحدة ومن حيث أنها ذات نقيض واحد هو رذيلة الظلم.

ويمكن جعل قائمة لمعرفة الخط الوسطي بما جاء في كتاب الأخلاق ج٢ الفصل٢.

الإفراط	الوسط	التفريط
١ ـ التهور	الشجاعة	الجبن
٢ ـ الفسق	العفة	بلادة الطبع
٣ ـ التبذير	الكرم	التقتير
٤ ـ الغرور	الكرامة	التسكع
٥ ـ الغلو	الصدق	الاقتصاد في القول
٦ ـ التهريج	حضور البديهة	ثقل الظل
٧ ـ التملق	الوداد	الحرد
٨ ـ الظلم	العدالة	الانظلام

إلا أن الاختلاف بينهما أن أفلاطون يعتقد بأن منشأ الأخلاق الفطرة ويرى أرسطو أنها اكتساب إلا أن الذي أوضحناه في مناقشتنا مع هؤلاء القادة ليس في نقطة الوسطية وانما الاختلاف في منشأ انتزاع الوسطية فإذا كانت كل قوة ينشأ منها صفة الاعتدال عند تضارب الصفتين فمقبول وإلا فليس معارضة في ناحية القوى ذاتها دائماً بل هي تقع في دور المعد والمبادي للعدالة ولا يصح خلق العدالة من

اجتماع الفضائل الثلاث وانما العدالة تقع بين خط الإفراط والتفريط لا من القوة العاقلة وقوة الغضب والقوة الشهوية وإنما العدالة تقع في رتبة متأخرة من كل قوة يقع فيها المعارضة بين كل صفة وصفة أخرى.

وأما البحث حول منشأ الأخلاق هل هي من الفطرة أو من الاكتساب فقد اتضح لديك أن كل اكتساب منشأه الفطرة وليست الاكتسابية في عرض الفطرة.

درجات الفضيلة

تأتي الفضيلة على درجات متفاوتة بحسب مراتبها وتكون من نوع التشكيك في الوجود لعدم تصوير التشكيك في الماهية لأنها متباينة.

ولكن الذي نتأمله في محور البحث أن الفضيلة إذا كانت عبارة عن الوسطية المنتزعة من الصفتين المتعارضتين كما بين التهور والجبن اللذين تنتزع منهما الشجاعة على نحو الشكل الهندسي فلا مجال للتفاوت والمفاضلة وإن لوحظت الفضيلة بالقياس إلى فضيلة أخرى بأن يكون النظر إلى ذات الفضيلة مع الفضيلة الأخرى لا بالنظر إلى دور الانتزاع واستخراج الوسطية فلا تصح المفاضلة مع زيادة الرتبة بين كل فضيلة مع فضيلة أخرى لأنها أمر واقعي.

وبتوضيح آخر ان النظر تارة إلى ما بين الفعل والفاعل فيصح الزيادة والنقصان لأن الاتجاه إلى دور الفاعل وأثر قدرته على الزيادة والنقصان.

وأما إذا كان النظر إلى جهة الفضيلة بما أنها منتزعة فلا مجال للزيادة والنقصان.

ولا مجال لتصوير الاعتبارية في جانب الفضيلة المنتزعة لأن الاعتبار قائم بيد أن المعنى قد يكون ثابتاً وقد يكون منتفياً ولكن بخلاف ما نرتئيه من كونها أمراً واقعياً غير قابلة للتخلف ولذا يقول خدوسفوس أن الفضيلة جوهر واحد (أو ماهية واحدة) ذو أسماء عديدة.

وذهب الرواقيون إلى أن الفضائل ليست عديدة وقالوا ان الفضيلة واحدة تحت أسماء عديدة.

وقال أرسطو أن فضيلة العين هي في قوة الأبصار فنحن نبصر جيداً بفضل فضيلة العين (الأخلاق إلى نيقوماخوس م٢ ـ ف٢ ص١١٠٦أ ١٦ ـ ٢).

ويقول انجلس سيلزيوس كل الفضائل فضيلة واحدة إنها من الترابط بحيث أنه لو حصل المرء واحدة فقد حصل الكل.

إلا أن الذي أشرنا أن وحدة الفضيلة بلحاظ كونها أمراً واقعياً وليست من الأمور الاعتبارية العرفية.

١ ـ الشجاعة

من مصاديق الفضيلة الشجاعة وذكر في تعريفها كما جاء عن أرسطو الخشية من الآفات ـ أو الشرور.

وذكر أن الشجاعة فضيلة القوة الغضبية إذا انقادت للعقل المتأدب بالشرع في إقدامها وإحجامها[١].

وأورد أرسطو خمسة معان للشجاعة:

١ ـ شجاعة الجنود الذين يبلون بلاء حسناً في ساحة القتال إما خوفاً من عار أو طلباً للفخار.

٢ ـ الجرأة الناجمة عن طول الخبرة في أي فن من الفنون والتي تكسب صاحبها شيئاً من الثقة بالنفس يعتبر ضرباً من الشجاعة وهو ما حمل سقراط على اعتبار الشجاعة ضرباً من المعرفة بالجندي الذي خبر أحوال القتال مثلاً أشجع في الغالب من الفتى الغض الذي يقبل على القتال للمرة الأولى.

(١) الميزان ص ٦٦.

٣ ـ الغضب الذي يدفع صاحبه على الثورة لكرامته والذي يحفز الشجعان من الناس على مواجهة المخاطر والحيوان على البطش بمن يسطو عليه وهذه الميزة تشبه الشجاعة من ناحية وتختلف عنها من ناحية ما دامت مشتركة بين الإنسان والحيوان.

٤ ـ الحماسة الفطرية التي تدفع صاحبها على اقتحام المخاطرة بجرأة فإذا اصطدم بما لم يكن بالحسبان فترت حماسته وهي تختلف عن الشجاعة الأصلية في أنها ليست ملكة راسخة في النفس لا تؤثر فيها الأحوال والظروف.

٥ ـ الإقدام على مواجهة المخاطر من جهة، ودون روية، وهذا الضرب من الشجاعة يشبه الضرب الرابع في أن صاحبه لا يثبت عليه عند اشتداد الهول[١].

ويبدو أن البلاء الحسن أو الجرأة الناجمة عن الخبرة أو الغضب أو الحماسة أو الإقدام بعضها من آثار الشجاعة وبعضها من مبادئها اذ البلاء الحسن بلحاظ الأثر وهكذا الجرأة الناشئة عن خبرة مسبقة والغضب من المبادىء المؤثرة وكذا الحماسة والإقدام.

ويقول لوسن ان جوهرها ـ أي الشجاعة ـ يقوم في ديالكتيك انفعالي يتضمن ثلاث لحظات الأولى: هي جرثومة الشجاعة وفيها تظل الشجاعة سرية والثانية: تتجلى الشجاعة في الزمان والمكان على أنها مفاضلة وتؤثر في التصميم والثالثة: فيها ينحل التقابل بين الموضوعية والذاتية في سمو الضمير الشجاع ويمكن تشبيه الشجاعة بالقفز على البراعة[٢].

وتتألف الشجاعة من ركائز ثلاث:

١ ـ التطلع إلى جلائل الأعمال لا من أجل الربح أو الشرف بل لما فيها من سمو.

٢ ـ الجود وهو الاستعداد لبذل كل غال في سبيل تحقيق جلائل الأعمال هذه.

---

(١) أرسطو للدكتور ماجد فخري ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(٢) بحث في الأخلاق العامة ص ٥٣٥ ط ٣ باريس عام ١٩٤٧ م.

٣ ـ الصبر أي وهو عدم الجزع على المصائب وعدم الفزع من المشقة أو المتاعب أو الأحزان أو الجهود أو طول المدة ان المثابرة تتقدم دائماً والصبر لا يتراجع أبداً لكن الحكمة تدعو إلى المثابرة دون عناد والصبر دون جبن(١).

أنواع الشجاعة

يتصور للشجاعة نوعان أساسيان:

١ ـ شجاعة البدن كما يتعاطاها المحاربون ويعدون الفرد يألف كل ذلك بحسب طاقته الجسدية.

٢ ـ شجاعة النفس بأن تكون النفس لها قوة توجب خضوع الطرف المقابل أو لا يرى لجسده حساباً كما نجد سقراط عند تناوله كأس السم أو إقدام أصحاب الحسين (ع) للشهادة والفداء لأجل المصلحة العامة وتركيز العقيدة.

وإن كان لبعض الاتجاه النفسي يكون عكسياً كإقدام بعض الأفراد على الانتحار فهو موجب للضعف النفسي دون قوتها لأنه يصطدم بتيار قوي يظن من نفسه عدم القدرة من التخلص عنه ولم يقابله بقوة العقل والثبات المركز فتندك شخصيته أمام ذلك التيار ويقدم على الانتحار للتخلص من وجود تلك الصدمة كما نشاهد بعض العشاق إذا وجدوا عدم تنفيذ مطالبهم الغريزية أقدموا على الانتحار، وهكذا اذا أفلس بعض التجار ووجد الفقر قد أحدق به فلا يجد ملجأ إلا عن طريق الانتحار، وكل ذلك موجب لضعف النفس دون قوتها وإنما الشجاعة النفسية في هذه الانحاء يقابل هذا الاتجاه بقوة الصبر والتحليل النفسي فسقراط أو شهداء كربلاء أو الشهداء الأحرار لأجل وطنهم إنما كان هدفهم سامياً وهو قيامهم ضد الظلم والجور والاستبداد والتركيز على العقيدة المستقيمة بخلاف الانتحار لأجل الحب أو للإفلاس أو لفقدان ولد فإن طابعها لأجل الشخص وليست للمصلحة العامة فترتدي لباس الضعف لأن الحب قابل للفناء أو بتبديل حب آخر والإفلاس يمكن أن ينقلب إلى الثراء إذا قام بدور ونشاط اقتصادي آخر ولو بضعف المراتب أو

---

(١) جوليفيه الأخلاق ص ٢٢١ ـ باريس وليون سنة ١٩٦٦.

بأشدها وكذا فقدان الولد لأن الحياة خلقت للرحيل والانتقال من دار إلى دار أخرى وربما يرزق ولداً آخر أو أكثر وربما يكون الولد إذا كان حياً يكون شقيقاً فإذا أقدم على قتل نفسه قد قابل ذاتاً بذات لا ذاتاً بنوع ومصلحة عامة.

ويتفرع من الشجاعة البدنية والنفسية أنواع كثيرة.

أثر الشجاعة

١ ـ من الآثار المهمة للشخص الشجاع ضعف مرتبة الخوف وعدم وجود القلق.

ولا بأس أن نستعرض حقيقة الخوف وأدواره في ضعف الشخصية أو تحلي الشخصية بها والمهم أنه قد وقعت نظريتان متعارضتان ذهب علماء النفس القدامى إلى وجود غريزة الخوف وذهب علماء النفس الحديث إلى عدم غريزة الخوف وإنما الموجود في الإنسان ميول فطرية أو حاجات أصلية تقبل التعديل والتحويل والتبديل والإعلاء فليس ثمة غريزة محدودة جامدة متصلبة يمكن أن نطلق عليها اسم غريزة الخوف[١].

وذكر أن الغريزة تقع تحت مصادر ثلاثة:

١ ـ مصدر كيماوي حيوي للنشاط.
٢ ـ نواة من التوصيلات العصبية الخاصة.
٣ ـ شكل نفسي أعلى.

فالمستوى الهوميوستازي الثابت يتعلق بالمصدر الأول.

والمصدر الثاني يتعلق بالجهاز العصبي المركزي وسيطرته على أغلب نشاطات الإنسان.

المصدر الثالث هو النفسي وهو الناتج من التفاعل بين المصدر الكيمياوي الحيوي والتوصيل العصبي الخاص بها كما في التنفس[٢].

---

(١) موسوعة نفسية تسلسل ٩ ص١٣ للدكتور مصطفى غالب ط ١٩٧٩.
(٢) مدخل علم النفس ص ٣١٦ ـ ٣٣٧ ليف الدكتور أحمد فائق والدكتور محمود عبد القادر.

ولكن الذي يبدو لدينا أن الخوف من الغرائز الثابتة في الكائن الحي أو كما جاء في دراسة بارد لبعض الحيوانات التي نزع منها لحاء المخ في المخ الأمامي فلا يصح سلب الخوف عن الطبيعة الحية ولا سيما في الوجود البشري وما ذهب إليه العلم الحديث في تفسير الخوف بالميول الفطرية ينافي ما انطوى عليه وجود الإنسان وليس الخوف غير صالح للتغيير ولكن لا بمعنى رفع موضوعيته وإنما هو مقول بالتشكيك ولذا إن خط الأخلاق يعالج طرف الإفراط وطرف التفريط ولا يحسن منه أن يقدم جانباً على آخر.

ومن الإثارة أيضاً عدم القلق ويعرف القلق فرويد أنـه ينتج عن تفـريغ التوترات الجنسية المكبوتة (اللبيدو) فإذا أدت الاثارة البيدية إلى وجود صورة عقلية أو أفكار شبقية تدرك كشيء خطر فإن هذه الأفكار تكبت وتتراكم الطاقة اللبيدية التي لم تجد الفرصة للتعبير عنها بشكل طبيعي وتتحول بشكل آلي إلى قلق أو اعراض للقلق.

إلا أنه عدل فرويد عن هذه النظرية وأكد فيها فائدة القلق للأنا إذ اعتبر القلق إشارة تدل على وجود موقف خطر وفرق فرويد بين القلق الموضوعي والقلق العصابي على أساس مصدر القلق ففي القلق الموضوعي يكون مصدر القلق خارجياً أما في القلق العصابي فإن مصدر القلق هو النزعات الداخلية[١].

ويعرف القلق بأنه خبرة عنيفة من الخوف والتوجس يدركها الفرد كشيء ينبعث من داخله ولا يمت بصلة إلى موقف تهديد خارجي واقعي.

أما نظرية فرويد أن القلق ناتج من التوتر الجنسي فغير تام لأنه كما يحدث بأسباب التوتر الجنسي يكون ناشئاً من أسباب أخرى كعدم الأمن من قتل أو سلب مال أو غرق أو حريق أو اختطاف أو من عقاب.

وقد يزداد القلق حدة وإيلاماً ليصل إلى درجة الرعب والفزع وهذا الشكل من أشكال القلق قد يكون مرتبطاً بالتعبيرات الفسيولوجية الموزعة أو العامة التي تسبق الحنق كمحاولة أخيرة للخلاص من التوتر يصل القلق في هذه الحالة إلى

---

(١) القلق وأمراض الجسم ص ١٣٦ ـ للدكتور أحمد محمد غالي والدكتور رجاء محمود أبو علام.

مستويات العتبة الفارقة لليأس ونتج عن زيادة اليأس آخر الأمر التخلف النفسي والتبلد الكلي مما يؤدي إلى ربط العمليات الحشوية وفقدان الإحساس[١].

أما دور الشجاع فهو قائم على ممارسة الأعمال بطاقة جسدية أو نفسية غير عابئة بالمخاوف والاضطرابات النفسية وإنما هو قادم بكل صلابة وعدم التفات وهذا ناشىء عن وجود تلك القوة الجسدية والنفسية التي يحملها وجود الإنسان المتحلية في شخصيته.

قوة الإرادة

من آثار الشجاعة قوة الإرادة وهي حالة الانتقال من مقدماتها إلى تحريك العضلات والاندفاع نحو اداء العمل نظير الاندفاع نحو قتل الأسد فإنه يمر بالشخص إدراك المصلحة والرغبة في المقاتلة والهيجان والاندفاع إلى دور المقاتلة.

وذكر أن من آثار الشجاعة الكرم والشهامة وكسر النفس والاحتمال وكظم الغيظ والحكم[٢].

الشجاعة شخصية ونوعية

يتصف الكائن الحي ولا سيما الإنسان منه بلحاظ الفردية وأخرى يتصف بلحاظ صنف من أصنافه فإذا نظرنا إلى الإمام علي (ع) فنقول أنه شجاع بلحاظ ذاته الشخصية وإذا لاحظنا عشيرة القرشيين فيكون بلحاظ الصنف.

أما عوامل الشجاعة فقد تستند إلى عوامل بيولوجية عقلية وقد تستند إلى عوامل جغرافية كما في التربة والماء والهواء كما نشاهد ذلك فيمن يسكن على نهر الفرات أو بعض المناطق الجبلية من حيث تحملها على المصائب والشدائد لأسباب تعقيد الحياة في المناطق الجبلية وقد أشرنا إلى ذلك مفصلاً في كتابنا علم الاجتماع.

---

(١) نفس المصدر ص ٨٩.

(٢) الأحياء ج ٣ ص ٣٩٩٩ ـ ٤٠.

الشجاعة للذكر والأنثى

لا تختص صفة الشجاعة في الجنس الذكري ولا يختص الجبن في الجنس الأنثوي وإنما تصدق الشجاعة على كلا الجنسين وإنما الغلبة للذكور لتعلمهم على الشدائد والمحن ولخشونة مزاجهم وتحملهم على متاعب الحياة بخلاف المرأة فإنها مبنية على النعومة وظرافة الجسم.

ويكون الدور الأخلاقي في الشجاعة للذكر والأنثى أن يقللا حدة الإفراط في كل من الجانبين بحسب الوعاء المناسب لتحمل الشجاعة.

ويحسن في وجود الإنسان أن لا يفقد صفة الخوف كما لا يحسن أن يفقد صفة الشجاعة إذ الخوف بعضه ممدوح كالخوف من الله وغضبه وخوف مذموم كمراحل الجبن أو التوحش بلا سبب عقلاني وعلى الجملة أن الخوف يقع تارة بأسباب داخلية وأخرى بأسباب خارجية فمثلاً سطوة الحاكم المستبد على الرعية أو وجود فارس أو حيوان مفترس فهذه ونحوها أسباب خارجية أو مثل الموت أو المرض أو الفشل والشعور بالعجز والأشباح فإنها أسباب داخلية ولا نقول بمقالة فرويد بأن الخوف والقلق مرجعهما إلى الإحباط والاخفاق والحرمان الجنسي لأن له عدة انطباقات ولا ينحصر بالاتجاه الجنسي فقط.

٢ ـ العفة

من جملة الفضائل العفة ويقصد بها الوسط بين الانغماس في الملذات والإقلاع عنها جملة[١].

وتعرف أيضاً بأنها الاعتدال في تناول لذات الحواس[٢] ولكن كما يبدو أن بين التعريفين صورة جمع لأن الميزان هو الاعتدال في خط الحواس.

وتقسم اللذة على نوعين:

١ ـ جسدية.
٢ ـ عقلية.

إلا أن العفة تقع في اتجاه اللذة الجسدية ولا تتصف بالعقلية ولذا إن المسرف في الملذات يصدق عليه وصف الفاسق ولكن المسرف في الملذات العقلية لا يتصف بالفسق ويكون هدف العفة تقليل حدة نشاط الشهوة وسائر الغرائز الأخرى وإنما تسير على خط معتدل وعلى نظام منسق.

---

(١) أرسطو ماجد فخري ص ١٢٢.

(٢) الأخلاق النظرية الدكتور عبد الرحمن بدوي ص ١٨١.

وجاء في الميزان: العفة هي انقياد القوة الشهوية بسهولة ويسر للعقل حتى يكون انقباضها وانبساطها بأمرته واشارته وبذلك يكون المرء حراً غير مستعبد لشهواته وهي وسط بين الشره والخمود وكل منها رذيلة فالشره إفراط هذه القوة بالمبالغة فيها لا يرضاه العقل من اللذات والخمود عدم انبعاث الشهوة إلى ما يرى العقل نيله من مطالب ورغائب فيها سعادة وخير[1].

أنواع العفة

نقدم عدة أنواع للعفة كما يلي:

١ ـ العفة في الطعام لأن المطلوب من الشخص بأن لا يحمّل معدته أكثر من طاقتها ويعطيها بما يناسبها من غذاء وشراب ولذا إن الشرائع الرسالية تأمر بالصيام لسيرها على مقتضى العفة لأن الجسم مطلوب له الراحة ككل وللمعدة بصورة خاصة حيث أن مواصلة الطعام طيلة الحياة يسبب عليها أتعاباً وأمراضاً فكان الصوم هو العلاج الوحيد والعفة تريد من الوجود البشري أن لا يدفع بكل طاقاته الغذائية على المعدة ولذا يقول الإمام علي (ع) أقبل على الزاد وأنت تشتهيه وقم من الزاد وأنت تشتهيه وقال ﷺ «البطنة أصل الداء والحمية أصل الدواء» ونحو دواء كل جسم بما اعتاد.

٢ ـ العفة في الجنس ينبغي أن يتخذ الإنسان أسلوباً وسطاً في مقاربة الجنس فإن الإكثار منه يكون اتجاهه إلى جانب البهائم والقلة منه يوجب الإقلال من الانماء البشري فكان خط العفة السير على نمط الاعتدال.

٣ ـ العفة في المال أن طلب المال محبوب ومرغوب فيه من الوجه الحلال والاكتساب من الطرق المشروعة كما يقول سبحانه إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ لأنه لا تصح المعاملة من غير رضاء بين الطرفين فإذا كانت المعاملة ناشئة عن عدم اختيار أو إجبار في وقوعها كانت باطلة وملغية في نظر الشارع وكذا في نظر القانون أيضاً، وإنما المطلوب من الاتجاه التجاري أن يكون عن وجه مقبول ومشروع فالجشع في المال خلاف العفة كما أن الفقر المدقع خلاف العفة أيضاً وإنما الخط

---

(١) الميزان ص ٦٧ ـ ٦٨ الغزالي.

الوسط أن لا يحتاج إلى الناس وتسد حاجياته الاقتصادية ولذا إن الوضع الاقتصادي المتمثل في القانون الإسلامي هو معنى العفة نظير أربعة أشخاص الشخص الأول قد ارتدى لباساً أنيقاً قد ملأ جيوبه بالدراهم ومر عليه فقير ولم يعطه شيئاً والشخص الثاني قد ارتدى الملابس المناسبة بحاله وكانت جيوبه خالية من الدراهم والشخص الثالث عار عن الملابس وقد وضع شيئاً من حشائش الأرض على عورته لكيلا ينظر إليه الناس والشخص الرابع قد ارتدى الملابس التي تناسب شرفه ومكانته وفي جيبه دراهم إلا أنه ملزم باعطاء درهمين من عشرة دراهم من ماله فالأول هو اليهودي والثاني الشيوعي لأنه مكفول المؤن الحياتية من قبل الدولة يأكل ويشرب وحياته حياة أتوماتيكية من مطلع النهار إلى الليل في أداء عمله والثالث المسيحي فإنه يطلب الزهد والرهبانية وعدم النظر إلى الحياة كما يقول (توما) إن العفة للسترة والزهد الدائم في حياة رهبانية هما شرطان للكمال الروحي والرابع الرجل المسلم لأن له حق الامتلاك من جانب والبذل لمساعدة الضعفاء من جانب آخر فهو مالك لحصة وقاصرة يده من جانب حصة أخرى.

وهذا السير يتناسب مع العفة والحياء فالعفة تقع في خط وسطي ترشد إلى ناحية العقل وتقلل من نشاط الشهوة في الجنس والمال والطعام والشراب.

وحدثنا أرسطو في الأخلاق إلى نيقوماخوس اذ يقول كما أن التلميذ يجب أن يطيع تعاليم أستاذه كذلك يجب على قوة الشهوة أن تتبع العقل ولذا يجب في الاعتدال التوفيق بين الشهوة وأحكام العقل كلاهما يهدف إلى الجمال الخلقي وهكذا يشتهي المعتدل أو العفيف ما يجب عليه وعلى النحو الذي يجب عليه أن يشتهيه وهذا أيضاً هو ما يقضي العقل باشتهائه.

وليست العفة بمعنى التقشف لأن التقشف معنى الحرمان أو كلمة الزهد بينما العفة تسير نحو الركب المعتدل كما أن الزهد يعرف بأنه الامتناع الإرادي ليس فقط من الزوائد بل وأيضاً من الضروريات وفرض الآلام والمجاهدات على النفس ابتغاء الحصول على مزيد من السيطرة على اللذات.

ويراد من التقشف هو الاكتفاء بالحد الأدنى مما يقيم أود الإنسان ويكفل بقاء

نوعه بل المطلوب من الشخص العفيف أن يتخذ الطريق المعتدل وهو ضبط الشهوات من دون حرمانها أو الدخول في الملذات من غير إحجامها.

ولذا إن الغالب من الفلاسفة لا يتقبلون الزهد والتقشف لأنهما إخلاف في الخط الإفراطي وإنما المطلوب الدخول في الخط الاعتدالي الذي هو مؤدى الفضيلة التي هي الخط الوسطي بين الإفراط والتفريط ولذا تجد أرسطو لا يرتئي الزهد لأنه موجب لإنكار اللذة وهو خط إفراطي ويقول لأن الإنسان المعتدل يتخذ سبيلاً وسطاً فهو لا يستلذ الأمور التي تغري الفاسق لأنه ينفر منها ولا يستطيب الأمور التي نطلبها ولا أي شيء من هذا النوع على نحو مفرط كما أنه لا يستشعر ألماً أو لذة عند عدم وجودها إلا على نحو معتدل ولا أكثر مما ينبغي ولا في الوقت الذي لا ينبغي فيه ولا شيء من هذا القبيل بوجه عام لكنه يطلب كل الأشياء الملائمة التي تفيد الصحة أو سلامة البدن يطلبها باعتدال وعلى نحو مناسب وكذلك يطلب سائر اللذات التي لا تعوق الغايات التي ذكرناها أو تكون مضادة لما هو نبيل أو تكون تتجاوز وسائله[١].

وقد جمع الإمام (ع) الزهد بين كلمتين قال (ع) الزهد كله بين كلمتين من القرآن قال سبحانه ﴿لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما أتاكم﴾ ومن لم يأس على الماضي ولم يفرح لآتٍ فقد أخذ الزهد بطرفيه. والمعنى في الآية أنه لا تحزنوا لشيء انقضى وفقد ولا تفرحوا بشيء قد حصل.

ويقول أرسطو: والعفيف لا يجد لذة في الملاذ التي يطلبها الفاسق ولا فيما لا ينبغي له طلبه من الملذات عامة لأن من شيمة الفاضل أن يجد لذته في طلب الفضيلة فإذا وجد في بعض الملذات شيئاً من الغبطة فبقدر على شرط أن لا تصطدم بنبيل المقاصد أو لا يكون منالها فوق طاقته وأن من يلتزم هذه القيود فلا يقيم للملذات فوق مالها من وزن فهو عفيف فالعفيف يختلف عن سائر الناس إذاً في أنه يلتزم القاعدة الصحيحة في طلب الملذات القريبة[٢].

---

(١) الأخلاق إلى نيقوماخوس المقالة ٣ ـ الفصل ١٤ ص ١١١٩ أ ١١ ـ ١٩.

(٢) الأخلاق إلى نيقوماخوس المقالة ٣ ـ الفصل ١٤ ص ١١١٩ ـ أ ٢٠.

٣ ـ الحياء

يفسر الحياء على معان ثلاثة:

١ ـ الحياء من الله بامتثال أوامره والكف عن زواجره وروى ابن مسعود أن النبي ﷺ قال «استحيوا من الله عز وجل حق الحياء» فقيل يا رسول الله فكيف نستحيي من الله عز وجل حق الحياء قال «من حفظ الراء وما حوى والبطن وما وعى وترك زينة الحياة الدنيا وذكر الموت والبلى فقد استحى من الله عز وجل حق الحياء».

٢ ـ الحياء من الناس الكف عن أذية الناس وترك المجاهرة بالقبيح وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال «من اتقى الله اتقى الناس».

٣ ـ الحياء من نفسه كما قال بعض الحكماء ليكن استحياؤك من نفسك أكثر من استحيائك من غيرك نعتبر الحياء من آثار العفة ولذا ذكر الغزالي ومن العفة يكون الحياء والقناعة والورع والصبر والعدالة في أخلاق النفس وقواها يتبعها لا محالة العدل في المعاملة وفي السياسة وفي عامة الحالات[1] وقال الإمام (ع) من كساه الحياء ثوبه لم ير الناس عيبه.

وروي عن الرسول ﷺ أنه قال «لا ايمان كالحياء».

---

(١) الأحياء ج ٣ ص ٣٩ ـ ٤٠ ـ والميزان ص ٦٤ وما بعدها الغزالي.

٤ ـ الصدق والكذب

يعرف الصدق بأنه المطابق للواقع والكذب عدم مطابقته للواقع لا بلحاظ المخبر أما الصدق اللساني فغير كاف وإنما المطلوب منه الصدق الواقعي ويكون الصدق والكذب في محيط الخبر دون الإنشاء لأن الأخبار لها مطابق خارجي والإنشاء ليس لها مطابق خارجي كقم وسافر فإنهما توجدان بمجرد الإنشاء ولكن الخبر يكون له حكاية عن وجود خارجي.

وبهذا يكون الصدق من الفضائل الذي يترتب عليه الإخلاص في العمل والأمانة والوفاء ويمكن أن نقسم الصدق إلى ثلاثة أنواع:

١ ـ الصدق القولي.
٢ ـ الصدق العملي الخارجي والقلبي.
٣ ـ الصدق الفكري.

وقسم جامع السعادات الصدق إلى القول والنية والعزم والوفاء بالعزم والصدق في النية والإرادة والعزم مرجعها إلى الصدق الفكري وأما الصدق في الوفاء بالعزم فمن الأفعال القلبية أما بيان الصدق القولي وهو عبارة عن صدق اللسان من غير نظر إلى مطابقة الواقع وعدمه وإنما يحكي الصورة الظاهرية في الواقعة فيكون

الصدق بلحاظ المخبر وهذا غير مرضي لأن الميزان في الصدق كما هو مدون في الميزان هو المطابق للواقع دون الصدق بلحاظ المخبر.

وأما الصدق في العمل كأن يستأجر نفسه على عمل يؤديه على طبق ما استؤجر عليه فإذا جاء بالبناء أو الخياطة أو النجارة أو سائر الأعمال صحيحة كان صادقاً مخلصاً في عمله بخلاف ما لو جاء بالعمل غير تام ولم يؤد الشروط المطلوبة في عمله يكون خائناً كاذباً في عمله وهكذا بالنظر إلى الحيوانات تكون صادقة وقد تكون كاذبة فبعض الحشرات ربما تتظاهر بالموت أو الغزال قد يرغم غزالاً آخر على العدو معه لتمويه الأثر فإن مثل هذا النوع من العمل يكون كاذباً.

ومما سار عليه المجتمع حالياً في التمويه وتغيير الأساليب كما يتعاطاه الدبلوماسيون في أساليبهم السياسية فإنه من نوع النفاق وكتم الحقائق وإظهار شكليات فارغة هي خلاف التقويم الأخلاقي ولكن مع ذلك، تعارف عليه المجتمع السياسي وجعلوه من سلوكهم الخاص إلا أن الميزان الأخلاقي يطارد هذا السلوك ويعتبره من نوع المخادعة والرذيلة لأن المطلوب من الفرد أو المجتمع أن يظهر العمل على طبق حقيقته من غير التواء أو تمويه بل على صبغته الواقعية حتى يتناسب مع التقييم الخلقي كما أنه يصدق على الصدق القلبي على الفعل النفساني وهو الإقرار.

والمراد من الصدق الفكري أن يبدي وجهة نظره البرهانية في العلوم بما جاء من بوتقة فكره فإذا جاء بالاستدلال عن غير دليله الخاص أو جاء البرهان من نظريات علماء آخرين ساقها بأسلوبه الخاص يكون كاذباً لأن الدليل لغيره وقد تبناها لنفسه من غير ذكر صاحب الدليل دائماً المطلوب منه أن يكون أميناً في النقل.

ويقول بير دوهم في القرنين السادس عشر والسابع عشر كان من النادر أن يذكر المؤلف اسم من استعار منه فكرة ما وكان المؤلف يتظاهر بالتحصيل الواسع بيد أنه لا يذكر إلا الكتب التي لم يأخذ منها ولم تتورع أكبر العقول عن أن تنتحل لنفسها ما للغير وثم على هذا شواهد محزنة الشهوة[1]. ؟

---

(١) الأخلاق النظرية ص ١٩١.

فالصدق الفكري أن يعطي الصورة بمظهرها الواقعي من غير زيف أو إسدال ستار على الحقيقة بألفاظ بيانية جميلة تشوه الحقيقة فإذا جاء بنظريته الخاصة صار صادقاً وإذا جاء بنظرية الآخرين وأطلى عليها بإكليل بياني ونسبها إليه كان خائناً ويقول الإمام علي (ع) الصدق منجاة والكذب مهواة.

وتقع الصراحة في مورد الثقة في الطرف المقابل فيؤكد على صحة قوله من التطابق بين اللفظ والمعنى واقعاً سواء كان تعبيراً شفوياً أم تصويرياً وهذا البحث يرتكز على المباني الجدلية والمباحث الديالكتيكية راجع ما كتبناه في المنطق والفلسفة.

فإذا تطابق الصدق القولي والعملي يكون الوفاء والجد وصدق العزيمة والثبات ولذا تجد برجسون يعتقد أن الثرثرة الكلامية تزيل من قوة العيان والوجدان (إذ تتناقص كثافة الوجدان كلما انتفخ حجم الكلام وتتزايد مع الإيجاز حتى تبلغ أوجها في الصمت الذي يحشد الخاطر ويركز كل التركيز).

ويقول برجسون لا تصغوا إلى ما يقول الناس بل أنظروا ماذا يفعلون.

ويقول الإمام علي (ع) الإيمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك وأن لا يكون في حديثك فضل عن عملك وأن تتقي الله في حديث غيرك.

ويقول الإمام (ع) الإسلام هو التسليم والتسليم هو اليقين واليقين هو التصديق والتصديق هو الإقرار والإقرار هو الأداء والأداء هو العمل الصالح.

الكذب

يعرف الكذب بعدم مطابقته للواقع ولا أثر لقصد المخبر في الإطلاء الظاهري لأن القصد وعدمه ليس دخيلاً في طبيعة الواقع وذكر أرسطو الكذب ألا يثق الناس بقولك حتى تصدق والنفاق يظهر غير ما يبطن.

وقال جنكليفتش في حقيقة الكذب أنه حل مرتجل يخلق إن عاجلاً أو آجلاً مشاكل متزايدة الصعوبة إن الكذب تسهيل مؤقت يؤجل الصعوبات ويزيدها شدة

ولهذا فإن الكذب اجتماعي وغير اجتماعي معاً غير اجتماعي لأن كلية سوء النية تنطوي على تناقض كما يدل على ذلك المبدأ الأول من مبادىء الأمر المطلق عند كنت، ولأنه يبادل ثقة الغير بنقود زائفة واجتماعي لأن الكذب يدور الزوايا ويوفق في الظاهر بين غير المتفقات ويجعل التقاطع بين المصالح أقل إيلاماً.

ويقول أيضاً ان الكذب حتى لو تنبأ بالأحداث البعيدة فإن مراده ليس كبيراً واتساعه ليس عقلياً إنه ينطوي على منطق لوغوس ولكنه منطق قصير النظر وعلى فطنة ولكنها فطنة مسكينة ضالة لا قوة فيها ولا محبة أليست المكيدة الخسيسة صورة مشوهة كاريكاتير للمعقولية إن الكذب هو النموذج الصعوبة السهلة والعمق الضحل الان يشبهه بما يحدث من تلقاء نفسه وبالحماقة والسقوط وسوء التدبير والرعب وسوء التقدير ان الكذب كما يقول لوسن هو التخلي عن الفوائد البعيدة التي يهيؤها لنا الصدق من أجل الحصول على المنافع القريبة التي يؤمنها الكذب إن الكذب هروب باطن وترك للموقع وأفيون الجهد الأقل ان الكذب يدل إذاً على الحظ الأقل قدرة على المقاومة[1].

وذكر أن الكذب يجلب على صاحبه الهم والندامة[2].

وينقل إلينا الدكتور ماجد فخري في كتابه الفكر الأخلاقي العربي أن الاخبار بما هو حقيقة له نوعان فنوع منه يقصد به المخبر إلى أمر جميل مستحسن يكون له عنه تكشف الخير عذراً واضحاً نافعاً للمخبر موجباً لأن يسوق ذلك الخبر إليه على ما ساقه إليه وإن لم يكن حقيقة كذلك.

وأما النوع الثاني العديم لهذا الغرض ففي تكشفه الفضيحة والمذمة اما الفضيحة فإذا لم يكن على المخبر من ذلك ضرر بتة كرجل حكى لصاحبه أنه عاين بمدينة كذا وكذا حيواناً أو جوهراً أو نباتاً من حالته وقصته كذا وكذا مما لا حقيقة له ولا يقصد به الكاذبون إلا التعجب منه فقط وأما المذمة فإذا جلب على المخبر مع ذلك ضرراً كرجل حكى لصاحبه عن ملك بلدة ما شاسعة رغبة في قربه وتوقاناً

---

(١) بحث في الفضائل ج ٢ ص ٤٦٨ ـ ٤٧٠ باريس سنة ١٩٧٠.

(٢) الفكر الأخلاقي العربي ج ٢ ص ٤٧

إليه وحقق في نفسه أنه ان احتمل إليه وسار نحوه نال منه مكان كذا ومرتبة كذا وإنما فعل ذلك لينال شيئاً مما يخلفه حتى إذا تعنى صاحبه وتحمل واجتهد فورد على ذلك الملك لم يجد لشيء من ذلك حقيقة ووجده حنقاً مغضباً عليه فأتى على نفسه على أن الأولى بأن يسمى كاذباً ويجتنب ويحترس منه من الكذب لا لأمر اضطر إليه ولا مطلب عظيم ينال به فإن من استحسن الكذب وأقدم عليه لأغراض دنيئة خسيسة كان أحرى وأولى به عند الأغراض العظيمة الجليلة[1].

والذي نلاحظه من مجموع العرض أن كل ما ذكر يعطي دور أثر الكذب على شخصية المتصف به من اتيانه لمشاكل متزايدة في تعقيد الحياة أو أن ابتناءه للأحداث ليس له بعد لاخفاقه ليس من ناحية عدم فطنته وإنما ينظر للأمور ببساطة أو كون الكذب يوجب الندامة أو الهاوية كما في قول الإمام علي (ع) الكذب مهواة.

وأما تقسيم الكذب إلى ما فيه الفائدة وإلى ما فائدة فيه أما عند تفسير الكذب في دور الفائدة والعذر، الموجه كأن يكذب لانقاذ الشخص من قتل أو تهلكة أو لإصلاح بين فردين، ولذا إنه يذكر في بعض فروع الصلح في الفقه الإسلامي الشيعي استثناء بعض موارد الكذب إذا كان لإصلاح بين الآخرين، وأما الكذب الذي هو عدم الفائدة فيكون قبيحاً ويعد من الرذائل النفسية ويقع في دور المذمة واللوم من قبل المجتمع.

ولذا ذكر أن مآل الكذب العزلة والعقاب الحقيقي للكذابين هو ضياع ذاتيتهم لأنهم لم يعودوا على حقيقتهم وطووا هذه الحقيقة في الصمت كما أنهم لم يعودوا ما يعتقده الآخرون فيهم لأنهم صاروا كما صنعتهم أكاذيبهم وألوان نصبهم فينبغي أن نعتقد أنهم لم يعودوا شيئاً أبداً إنهم ضمائر في عذاب وأشباح وما عسى أن يحمله لهم الآخرون من حب وإعجاب هي مشاعر منحرفة عن موضوعها لأنهم لا يتوجهون إلى الذات الحقة بل إلى الدور الذي تتخذه الذات والخادع قد قطع عن الغير صار محاصراً في ذاته كما لو كان داخل مدينة محاصرة والكذب يجعل من

---

(١) الفكر الأخلاقي العربي ج ٢ ص ٤٧ ـ ٤٨.

أنا كرنينا في رواية تولستوي بهذا الاسم[1] وقال الإمام علي (ع) ما يريبك إلى ما لا يريبك فإن الكذب ريبة والصدق طمأنينة وقال ابن عباس في قوله تعالى ﴿ولا تلبسوا الحق بالباطل﴾ أي لا تخلطوا الصدق بالكذب وقال بعض الأدباء: لا سيف كالحق ولا عون كالصدق والكذب جماع كل شر وأصل كل ذم لسوء عواقبه وخبث نتائجه لأنه ينتج النميمة والنميمة تنتج البغضاء التي تؤول إلى العداوة وليس من العداوة أمن ولا راحة ولذلك قيل من قل صدقه قل صديقه.

والذي ظهر أن ما استعرضه جماعة الأخلاقيين جاء وبصورة ظاهرية للكذب لأن التحدث عنه وقع من زاوية الآثار التي يعقبها الكذب ولكن حقيقة الكذب كما أشرنا إليه هو عدم مطابقة الخبر للواقع والصدق مطابقته للواقع لا من حيث ذات الخبر خلافاً لما جاء في الفكر الأخلاقي العربي.

فالصدق هو الإخبار عن الشيء على ما هو عليه والكذب هو الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه[2] كما أن دواعي الكذب لا توجب اختلافاً في ماهية الكذب وحقيقته كما في قصده اجتلاب النفع والغنم والتورية ليست من الكذب ولذا ذكر في الحديث وروا ولا تكذبوا فايهام المخاطب ليس من مصاديق الكذب كما جاء عن الخليفة الأول أنه كان يسير خلف رسول الله ﷺ حين هاجر معه فتلقاه العرب وهم يعرفون أبا بكر ولا يعرفون رسول الله ﷺ فيقولون يا أبا بكر من هذا فيقول: هادٍ يهديني السبيل فيظنون أنه يعني هداية الطريق وهو إنما يريد غير ذلك.

كما أن الرياء ليس من طبيعة الصدق وإنما هو اطلاء على الواقع ولذا ذكر سبحانه: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً﴾ وعن الإمام الصادق (ع): كل رياء شرك والرياء على أقسام:

١ ـ الرياء في الدين.
٢ ـ الرياء في الأزياء كالارتداء بالصوف لإظهار الزهد والتنسك.
٣ ـ الرياء في الهيئة كالمشي بسكينة ووقار.

---

(١) الأخلاق النظرية ص ١٩٣.

(٢) الفكر الأخلاقي العربي ج ١ ص ٩٢.

٤ ـ الرياء في الأقوال كالموعظة والنطق بالحكمة وحفظ الأحاديث.
٥ ـ الرياء في الأعمال كمراءات المصلي في طوله للقيام أو الركوع أو السجود.
٦ ـ الرياء في الصداقة والزيارة على الفقراء والمساكين أو العلماء والزهاد.

وهذه الأنحاء معاكسة للحقيقة حيث لا تكشف الحقيقة التي قد انطوت عليها نفسيته.

٥ ـ التواضع

أشار القرآن الكريم إلى معنى التواضع في عرض سلوك الولد مع أبويه فقال سبحانه: ﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾ وقال الجنيد: التواضع خفض الجناح للخلق ولين الجانب لهم وقيل لأبي يزيد البسطامي: متى يكون الرجل متواضعاً؟ فقال: إذا لم ير لنفسه مقاماً ولا حالاً ولا يرى أن في الخلق من هو شر منه. وسئل الفضيل بن عياض عن التواضع فقال: أن تخضع للحق وتنقاد له وتقبله ممن قاله[١].

والذي يبدو من الآية الكريمة دخول الذلة في مفهوم خفض الجناح والظاهر من تعبير الجنيد وابن عياض مجرد خفض الجناح ولين الجانب والانقياد إلى الحق.

ويكون صورة الجمع بين الدلالتين في الآية الأولى وفي قوله تعالى ﴿لله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ إن خفض الجناح والذلة لخصوص الأبوين لأن الآية الثانية تريد العزة لله وللرسول وللمؤمنين ولا تريد لهم الذلة والانحطاط والضعة.

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٧٥ القاهرة سنة ١٩٥٩.

فخفض الجناح مع الذلة للحق ولإطاعة الأبوين يطابق مفهوم التواضع.

ويتركز التواضع على ثلاث فضائل:

١ ـ صدق الإنسان مع نفسه ويقول في ذلك ديكارت كلما قلت معرفة الإنسان بنفسه ازداد كبرياء.

ويحدثنا جنكيفلتش فأن يعرف المرء أنه لا يعرف شيئاً وأنه لا يحق له أن يظهر بمظهر الملاك وأنه يجب عليه التخلي عن مشاهدة المطلق تلك أشكال ثلاثة باهظة التكاليف للتواضع والقول بأن الأمور كلها نسبية في مواجهة كل المذاهب الميتافيزيقية ذوات الدعاوى العريضة وضد الجمجمة الدوجماتيقية والثقة الدعية بالواقع هذا المذهب هو مدرسة لعدم الثقة ولشحذ الخاطر[١].

٢ ـ مقارنته للعدل: لأن الشخص المتواضع يعطي دور التطبيق على وفق العدالة ولا يقبل سلب الحقوق وإنما لديه الناس سواء كأسنان المشط ولا يقبل الكبرياء والأنانية ويكون بين التواضع والأنا معارضة فإذا جاء التواضع إندك أمامه الأنا وصار متفتت القوى ليس له كيان أمام التواضع لأن الأنا يحمل طابع الغرور والكبرياء والشخص المتواضع قد يفضل الآخرين عليه ولو من أعدائه.

٣ ـ التحلي بالشجاعة لأن المتواضع يتصف بالصراحة والاستقامة في الرأي وعدم الاكتراث من الآخرين ومن نفسه وإذا لم يعبأ بأبنته لم يكترث بالآخرين بطريق أولى.

ويحدثنا نقولاي هارتمن أن التواضع فضيلة فيها من الخطورة مثلما في الفخر فكلاهما يقع عند حدود الانحرافات الخيالية فالفخر بدون تواضع يكون دائماً على حافة العجرفة والغرور والتواضع بدون فخر يقع على حافة انحطاط النفس والحقارة والنفاق وكل واحد منهما بدون الآخر يكون غير مستقر ولا متوازن وفقط حين يجتمعان معاً في مركب يصبحان راسخين ثابتين ويستمد كلاهما السند والعون من الآخر.

---

(١) بحث الفاضل ج ٢ ص ٩٥١ باريس سنة ١٩٧٠.

فصبغة الشخص المتواضع أن يحفظ شخصيته من غير ذلة ولا حقارة وإنما المطلوب منه أن يحمل طابع العزة والمكانة المرموقة من غير شعور الآخرين بنقص في جانبه.

ويقابل التواضع التكبر وذكر في مفهومه بأنه ترفع الإنسان عما فيه ضعة أو أن مفهومه شدة الإعجاب وإفراطه وقال سبحانه: ﴿سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق﴾ وقوله تعالى: ﴿كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار﴾ وقال سبحانه: ﴿ولا تصعر خدك للناس ولا تمش في الأرض مرحاً إن الله لا يحب كل مختال فخور﴾.

وأسباب التكبر على صور:

١ ـ العجب في البدن من حيث قوته الجسدية وجمال صورته.

٢ ـ القوة والبطش.

٣ ـ العجب بالفطنة والذكاء السريع.

٤ ـ العجب بشرف النسب.

٥ ـ العجب بنسب الأمراء والحكام.

٦ ـ العجب بكثرة العدد من حيث الأولاد والعشيرة أو الخدم.

٧ ـ العجب بالمال كما في قوله تعالى ﴿أنا أكثر منك مالاً وأعز نفراً﴾.

٨ ـ العجب بالرأي وإن كان خطأً لقوله تعالى ﴿أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً﴾.

ودفع هذه الصور بالتواضع، والتواضع على نحوين:

١ ـ التواضع عن طريق المعرفة.

٢ ـ التواضع بالعمل.

ولا يراد بالتواضع بأن لا يصعر خده للآخرين حتى يخرج من قيمته الشخصية وإنما المطلوب من الشخص المتواضع حفظ الشخصية وكرامة الإنسان وإذا جمعت الآية عدم الذلة وعدم التكبر في قوله سبحانه: ﴿ولا تصعر خدك للناس ولا تمش

في الأرض مرحاً﴾ ١٧ لقمان. وهذا معنى الخلق والسير على وفق العدالة التي سار عليها النظام الأخلاقي.

وعن رسول الله ﷺ أنه قال لأصحابه مالي لا أرى عليكم حلاوة العبادة قالوا وما حلاوة العبادة قال ﷺ التواضع. وعن الإمام الكاظم (ع) قال التواضع أن تعطي الناس ما تحب أن تعطاه، وعن رسول الله ﷺ قال إذا رأيتم المتواضعين من أمتي فتواضعوا لهم وإذا رأيتم المتكبرين فتكبروا عليهم فإن ذلك لهم مذلة وصغار.

وقد ورد عن رسول الله ﷺ قال لا إيمان كالحياء ولا حسب كالتواضع ولا شرف كالعلم ولا مال أعود من العقل ولا وحدة أوحش من العجب ولا عيش كالتدبير ولا كرم كالتقوى ولا قرين كحسن الخلق ولا ميراث كالأدب ولا فائدة كالتوفيق ولا نجاة كالعمل الصالح ولا ربح كثواب الله ولا ورع كالوقوف عند الشبهة ولا زهد كالزهد في الحرام ولا علم كالتفكر ولا عبادة كأداء الفرائض.

٦ ـ الأمانة

من جملة الفضائل أداء الأمانة حتى لا يكون موصوفاً بالخيانة وقد أشار القرآن الكريم إلى دور الأمين بقوله تعالى ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً﴾ الأحزاب ٧٢.

فقد كشفت الآية سوء الأمانة وأنها حمل ثقيل تحملها الإنسان لأنه قد حمل أعظم طاقة وهي العقل شريطة أن يتصرف بها بحسب وعائها المناسب لها.

ولا يشترط أن تختص الأمانة في الجانب المالي وإنما هي مفهوم عام شامل للمال والعمل والجاه وطلب العلم، ولذا تجد الإمام علياً (ع) قد مر في المسجد فرأى واعظاً يعظ الناس فقال له أتعرف أحكام القرآن ناسخه ومنسوخه قال لا فقال له علي (ع) هلكت وأهلكت ثم منعه من التحدث إلى العامة وكان مقصوده (ع) أن الواعظ لا بد أن يكون عارفاً حتى يؤدي أمانة العلم وإلا كان موجباً لإفساد المجتمع.

٧ ـ السخاء

يقوم السخاء على الملكية والاعطاء فلا يصدق السخاء بالعلم أو العمل وإنما طابعه التملك والتوزيع للآخرين من غير فرق بين الموزع عليه فقيراً أو غنياً ويكون مثل هذا النوع من الإعطاء كاشفاً عن سماحة نفسه من غير نظر إلى تعويضه وإنما يعطي المال بكل ميل ورضاية نفس وقال الإمام علي (ع) السخاء ما كان ابتداء فأما ما كان عن مسألة فحياء وتذمم والمقصود أن الإعطاء من غير مسألة سابقة يكون سخاء.

ويكون الخط الأوسط في الاعطاء أن يكون سمحاً كما في قوله تعالى ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً﴾ والسماح أن لا يقتّر ولا يبذر كما ورد عن الإمام علي (ع) كن سمحاً ولا تكن مبذراً وكن مقدراً ولا تكن مقتراً.

ويفرق جنكليفتش بين سخاء تجريبي أو طبيعي وبين سخاء ما بعد تجريبي يختلط بالإحسان فأما السخاء التجريبي فيعمل بالخلو من الأغراض أكثر مما يعمل بإيجابية النية ولا نهائية الموارد فالطبيعة الثرية إذا كانت عندها حيوية لتعطيها تطفح مثل الإناء المفرط الامتلاء والإنسان السخي كما صورته لوحة روبنسن الموجودة في

متحف ليل وعنوانها السخاء، يصب في غيره الفائض المفرط من حيويته لكن يعطي الإنسان ما هو فائض عنده هذا ليس بعد محبة لأن المحبة تحرم نفسها وتعطي الجوهري لا الزائد الفائض وهو المعنى المقصود من الآية الكريمة ﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾.

وقد فسر السخاء بأنه من أعطى البعض وأبقى البعض فهو صاحب سخاء ومن بذل الأكثر وأبقى لنفسه شيئاً فهو صاحب جود والذي قاسى الضرر وآثر غيره بالبلغة فهو صاحب ايثار[1].

وأما ما ورد عن الإمام علي (ع) المال تنقصه النفقة والعلم يزكو على الإنفاق والظاهر أن التبادر في السخاء لخصوص التملك المالي دون التملك الروحي.

ويبدو من الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه الأخلاق النظرية قال ولئن كان السخاء في الأمور المادية يؤدي إلى النقص في مخزون المعطي فإن السخاء في الأمور الروحية يزيد في مخزون الواهب[2].

ولكن الذي نرتئيه أن السخاء في العلم غير متبادر منه بخلاف السخاء في المال فإنه متبادر منه وإذا أطلقنا السخاء على العلم فعلى سبيل المجاز دون الحقيقة.

ويكون الحل نقطة معارضة للسخاء ويقول أبو بكر الرازي انا نجد قوماً يدعوهم إلى التمسك والتحفظ بما في أيديهم فرط خوفهم من الفقر وبعد نظرهم في العواقب لا لشيء آخر ونجد الصبيان الذين لم يستحكم فيهم الروية والفكر من يسخو بما معه لقرنائه من الصبيان ونجد منهم من يبخل به فمن أجل ذلك ينبغي أن يقصد إلى مقاومة ما كان من هذا العارض عن الهوى فقط وهو الذي اذا سئل صاحبه عن السبب والعلة في إمساكه لم يجد في ذلك حجة بينة مقبولة تنبىء عن عذر واضح[3].

---

(١) الرسالة القشيرية ص ١٢٣ - القاهرة سنة ١٩٥٩.

(٢) الأخلاق النظرية ص ٢٢١.

(٣) الفكر الأخلاقي العربي ج ٢ ص ٤٨.

وقال الإمام علي (ع) يا بني إياك ومصادقة البخيل فإنه يبعد عنك أحوج ما تكون إليه ويقول (ع) البخل عار وقال (ع) إحذروا صولة الكريم إذا جاع واللئيم إذا شبع.

وقال (ع) عجبت للبخيل يستعجل الفقر الذي منه هرب ويفوته الغنى الذي إياه طلب فيعيش في الدنيا عيش الفقراء ويحاسب في الآخرة حساب الأغنياء وقال (ع) البخيل جامع لمساوىء العيوب وهو زمام يقاد به إلى كل سوء.

٨ ـ الحلم

قال الإمام علي (ع) الحلم والأناة توأمان ينتجهما علو الهمة ومعنى ذلك أن عالي الهمة ينظر إلى الشدائد بعمق تفكير وتدبر ويتحمل المشاق والصبر عليها وبهذا يكون سيره مع المجتمع بأخلاق طيبة وقال (ع) الحلم عشيرة لأن العفو على المقصر يوجب لوم الآخرين والرجوع إليه وقال (ع): أول غرض الحليم من حلمه أن الناس أنصاره على الجاهل. وقال (ع): إن لم تكن حليماً فتحلم فإنه قل من تشبه بقوم إلا أوشك أن يكون منهم. وقال (ع): الحلم فدام السفيه[1]. وقال (ع): الحلم غطاء ساتر.

والحليم يتحلى بضبط النفس وقد ذكر الماوردي عشرة أصناف في حالة الضبط:

١ ـ الرحمة للجهال.

٢ ـ القدرة على الانتصار وروي عن الرسول الأعظم ﷺ إذا قدرت على عدوك

---

(١) الفدام ما يسد به الفم.

فاجعل العفو شكراً للمقدرة عليه وقال بعض الحكماء ليس من الكرم عقوبة من لا يجد امتناعاً من السطوة.

٣ ـ الترفع عن السباب كما قالت الحكماء شرف النفس أن تحمل المكاره كما تحمل المكارم.

٤ ـ الاستهانة بالمسيء.

٥ ـ الاستحياء من جزاء الجواب وقال بعض الحكماء احتمال السفيه خير من التحلي بصورته والاغضاء عن الجاهل خير من مشاكلته.

٦ ـ التفضل على السباب كما قيل للإسكندر ان فلاناً وفلاناً ينقصانك ويثلبانك فلو عاقبتهما، فقال: هما بعد العقوبة أعذر في تنقصي وثلبي وهذا من نوع التفضل.

٧ ـ استنكاف السباب وقطع الباب كما حكي أن علي بن أبي طالب (ع) قال لعامر بن مرة الزهري من أحمق الناس قال من ظن أنه غفل الناس قال صدقت فمن أعقل الناس قال من لم يتجاوز عقوبة الجهال.

٨ ـ الخوف من العقوبة على الجواب ويعتبر هذا من ضعف النفس.

٩ ـ الرعاية ليد سالفة وحرمة لازمة وقد قيل في منثور الحكم أكرم الشيم أرعاها للذمم.

١٠ ـ المكر وتوقع الفرص الخفية ويعتبر من الدهاء كما جاء من ظهر غضبه قل كيده[١].

والمقصود من ضبط النفس كما تعرض أنه عبارة عن مظهر من مظاهر قوة الإرادة فتقع جميع الانفعالات خاضعة لسلطان الإرادة وتصرفها فقوة الإرادة توجب منع استرسال الصفات القبيحة فضبط النفس يوقف سير الانفعالات والعواطف التي تسبب في توسعتها كثرة الأمراض الخلقية كالشره والإسراف والبخل والشراسة وحدة الطبع وسوء المعاملة فإذا قويت الإرادة حصل الكمال الصحي في الجانب الجسمي

---

(١) الفكر الأخلاقي العربي ج ١ ص ٨٧ - ٨٩.

والعقلي أو يمكن أن نعبر عن الضبط بالقدرة على التحكم في الذات من حيث التفكير أو من حيث السلوك.

ومما يوجب مطاردة هذه الميولات والرغبات في عدة اتجاهات:

١ ـ عدم السماح للأفكار السيئة أن تتحول إلى أعمال خارجية حيث إن الأفكار إذا كانت في وعائها الخاص من غير انطباقها الخارجي يؤول أمرها إلى الضعف بخلاف ما لو انتقلت إلى الخارج تصبح نشطة.

٢ ـ إضعاف الفكرة السيئة والسعي على استئصالها ولو كان عن طريق التدرج.

٣ ـ التزود بالأفكار الصالحة حتى تندحر الأفكار السيئة وذلك عن طريق مطالعة الكتب الأخلاقية مع القدرة على التلقين وبيان نتائج الأفكار السيئة.

٤ ـ التفكير في عواقب الأمور فإذا فكر الإنسان بنتائجها يوجب له التوقف وهذا ما يسمى بمبدأ النظر في النزعات نظرة فلسفية الذي كان يقول به اسبنسوزا الفيلسوف الهولندي (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م).

٥ ـ أن تحول الأفكار الصالحة إلى أعمال خارجية حتى تقوى إرادته ولا نرتئي نظرية جيمز لانج بأن الأعمال الصالحة تكفي في إيجاد الرغبات والعواطف[٢] لأن الأعمال الصالحة ناتجة عن مقدمات الإرادة وليست المقدمات معلولة للأعمال الصالحة.

٦ ـ الاختلاط مع الأفراد الصالحين فإن الفرد يأخذ تلك الصفات التي انطبع عليها أولئك الأفراد الصالحون وعلى مر الزمن يصبح مثلهم في حسن الأخلاق وتلك الانطباعات.

فالحلم بما أفاده الإمام علي (ع) توأم مع الأناة والتروي وعدم الانفعال والاضطراب وإنما يأخذ الأمور بعواقبها ونتائجها من غير تقديم الانفعال قبل التروي وإنما يأخذ بالتحليل والتفسير وعرض الصفحات المستقبلية أمام الصورة الذهنية.

---

(٢) علم النفس ج ٣ ص ٣٢٩ ط ٣ لحامد عبد القادر ومحمد عطية الأبراش.

ويكون الغضب نقطة مقابلة ينفعل بسرعة وذكر أنه إذا غضب القائم فليجلس وإذا غضب الجالس فليقم أو يتذكر ما يؤول إليه الغضب من الندم ومذمة الانتقام وكتب أبرويز إلى ابنه شيرويه أن كلمة منك تسفك دماً وأخرى منك تحقن دماً وأن نفاذ أمرك مع كلامك فاحترس في غضبك من قولك أن تحط ومن لونك أن يتغير ومن جسدك أن يخف فإن الملوك تعاقب قدرة وتعفو حلماً وقال بعض الحكماء الغضب على من لا تملك عجز وعلى من تملك لؤم.

وليس الغضب من الصفات الذميمة وإنما المطلوب من الإنسان أن يغضب للحق كما ورد عن الإمام علي من أحد سنان الغضب منه قوي على قتل أشداء الباطل ولذا روي عن الرسول ﷺ من فقد الغضب في الأشياء المغضبة حتى استوت حالته قبل الإغضاب وبعده فقد عدم من فضائل النفس الشجاعة والأنفة والحمية والغيرة والدفاع والأخذ بالثار لأنها خصال مركبة من الغضب فإذا عدمها الإنسان هان بها ولم يكن لباقي فضائله في النفوس موضع ولا لوقور حلمه في القلوب موقع[1].

ويحدثنا الإمام علي (ع) متى أشفي غيظي إذا غضبت أحين أعجز عن الانتقام فيقال لي لو صبرت أم حين أقدر عليه فيقال لي لو عفوت.

ويمثل الإمام هنا لحالة المسيء والقصاص معه دورين الأول العجز. الثاني القدرة. أما في صورة العجز فيقع في الفشل أمام المجتمع وأما في صورة المقدرة الناس تطلب العفو والصفح الجميل.

---

(١) الفكر الأخلاقي العربي ج ١ ص ٩٠.

الغضب وبيان الانفعالات

وقعت عدة نظريات حول تفسير الانفعالات فذهب جيمس ولانج إلى أن المثيرات الخارجية تؤثر في الجسم فتنشط الأعضاء فسيولوجياً لتعطي إحساساً معيناً يتحول إلى انفعال.

أو بما ذهب إليه كانون وبارد وشرنجتون بتجارب على الحيوانات بإثارة الأجهزة الفسيولوجية حتى أخذت الحيوانات تظهر الانفعال ففي تجربة كلب كما يبدي غضباً من رؤية شخص معين قطعت التوصيلات العصبية التي تؤدي إلى زيادة ضغط الدم وسرعة ضربات القلب وزيادة إفراز اللعاب وهي إحساسات فسيولوجية تصاحب غضب الكلب وذهب كانون وبارد إلى أن الانفعال استجابة مستقلة عن المشاعر الفسيولوجية وأن الانفعال هو الذي يثير التغيرات الفسيولوجية.

وسار جانيه في عام ١٨٩٣ إلى أن الانفعال قائم على أساس افتراض مؤداه أن تحلل الجهاز العصبي وضعف اتصالاته يؤدي إلى انفصال النشاطات الوجدانية.

وتمسك فالون بأن الانفعال مرجعه إلى الدائرة العصبية البدائية ففي عقيدته أن الإنسان يستجيب في مطلع حياته وفق دائرة عصبية بدائية من خلالها المستويات

الدنيا من الجهاز العصبي تلك تقع قادرة على الاستجابة منذ الولادة ويمكن تصوير نظريته بما يلي:

إن الدورة العصبية البدائية والتي تكون عند الوليد منذ ولادته هي المسؤولة عن استجاباته المتميزة بتغلب الانفعال عليها ولكن بعد نمو المستويات العليا من الجهاز العصبي تخضع تلك الاستجابات لدورة عصبية أرقى وتحت ظروف معينة قد ينكص مستوى الاستجابة إلى الدورة العصبية البدائية فتصبح استجابة انفعالية[1] أو أن الانفعال قائم على نظرية مدرسة الجشتالط وهو الأثر القائم بين الإنسان المنفعل وسبب الانفعال كما تتصور هذه النظرية في نقاط:

١ ـ حصول تغير يطرأ على الشخص يقع غير ما كان عليه.
٢ ـ تغير قد حدث للعالم فأصبح ليس مجرد ما كان عليه.
٣ ـ إن حصول تغير يريد الشخص أن يفرضه على العالم حتى لا يظل على ما كان عليه.
٤ ـ إن تغيراً قد أحدثه العالم في الشخص فلم يعد كما كان عليه وهكذا تدخل في دورة الانفعال.

ويكون دور الانفعال في نقطة تغيير في الشخص وفي العالم ومحاولة الشخص جعل التغيير في العالم أيضاً «فالشخص أيضاً الذي يغضب من فقرة لا يفهمها فيلقي بالكتاب أرضاً إنما يمر بلحظة تنهار فيها الحدود بين شعوره بالعجز عن الفهم وتقديره بصعوبة الفقرة ويأتي سلوك الغاضب كحل سحري للمشكلة يفتقد إليه الشخص بطريقة ما ويموه بالقائه الكتاب على نفسه أنه قد حل المشكلة».

والذي يبدو من هذه النظريات هو الخلط بين أسباب الانفعال والشيء المنفعل فإن الطرق الفسيولوجية أو ما يحدث من تجارب على بعض الحيوانات لم تقع بنحو الضابطة الكلية في معرفة عامة الانفعالات أو نظرية الجشتالط كذلك لا تنبىء عن معرفة حقيقة الانفعالات وإنما هي طرق موصلة للانفعال وكل هذه المحاولات في فهم الانفعال إما عن طريق المبادىء أو عن طريق النتائج.

---

(١) مدخل علم النفس ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣ الدكتور أحمد فائق والدكتور محمود عبد القادر.

والمهم في موضوعية البحث أن تقلل حدة الغضب بحيث لا يصل إلى حد الاضمحلال والاندكاك لأن في الغضب اثارة الغيرة في حفظ العرض والمال والجاه والاعتبار والعقيدة وانما المطلوب أن يغضب للحق ولذا قيل انه إذا أغضب ولم يغضب فهو حمار.

ويوجد للغضب آثار منها الجرأة والغلبة وهذا مما يشترك فيه الإنسان والحيوان ومنها اشتداد الحقد ومنها عدم الحلم وزوال الوقار ومنها الإسراف في العقوبة وزيادة التشفي وهذه مما يختص بها الإنسان.

ويقول الفارابي (المتوفى ٣٣٩هـ - ٩٥٠م): فأما النفس الغضبية فيشترك فيها الإنسان وسائر الحيوان وهي التي يكون بها الغضب والجرأة ومحبة الغلبة وهذه النفس أقوى من النفس الشهوانية وأضر لصاحبها إذا ملكته وانقاد لها فإن الإنسان إذا انقاد للنفس الغضبية كثر غضبه وظهر خرقه واشتد حقده وعدم حلمه ووقاره وقويت جرأته وأسرع عند الغضب إلى الانتقام والايقاع بمغضبه والوثوب بخصومه فأسرف في العقوبة وزاد في التشفي فأكثر السب وأفحش فيه فإذا استمرت هذه العادات بالإنسان كان بالسباع أشبه من الناس وربما حملت قوماً على حمل السلاح وربما قدموا على القتل والجرح وربما قدموا بالسلاح على أخوانهم وأوليائهم وعبيدهم وخدمهم عند الغضب من اليسير من الأمور وربما غضب من هذه حالته ولم يقدر على الانتقام من خصمه فيعود بالضرب والسب والألم على نفسه فمنهم من يلطم وجهه وينتف لحيته ويعض يده ويسب نفسه ويذكر عرضه[1].

ويحدثنا أبو بكر الرازي (المتوفى حوالي ٣٢٠هـ/ ٩٢٥م) أن والدة جالينوس كانت تبث بغمها على القفل فتعضه إذا تعسر عليها فتحه ويقول الرازي و لعمري أنه ليس بين من فقد الفكر والروية في حالة غضبه وبين المجنون كبير فرق فإن الإنسان إذا كثر تذكر أمثال هذه الأحوال في حال سلامته كان أحرى أن يتصورها في وقت غضبه.

ويقول أنه من آثار الغضب مجيء السل وموت الإنسان اذ يقول رايت من استشاط وصاح فنفث الدم مكانه وأدى به ذلك إلى السل وصار سبب موته[2].

---

(١) الفكر الأخلاقي العربي ج ٢ ص ٩٠

(٢) الفكر الأخلاقي العربي ج ١ ص ٤٦

إلا أن زيادة الغضب يوجب الخروج عن محط الاعتدال ويطلب من صاحبه كسر سورته ويمكن إزالة الغضب بأسبابه كالعجب والفخر والكبر والغدر واللجاج والمراء والمزاج والاستهزاء والتعبير والمخاصمة وشدة الحرص على فضول الجاه والأموال الفانية أو يتذكر قبح الغضب وسوء عاقبته أو يتذكر ما ورد في مدح الحليم والثواب على دفع الغضب كما ورد عن النبي ﷺ من كف غضبه عن الناس كف الله تبارك وتعالى عنه عذاب يوم القيامة أو يتذكر ضد الغضب وهو الحلم وكظم الغيظ أو يقدم الفكر والروية على كل فعل أو قول يصدر عنه ويحفظ نفسه عن صدور غضب عنه أو يحترز عن مصاحبة أرباب الغضب والذين يتبجحون بتشفي الغيظ وطاعة الغضب أو يعلم أن ما يقع إنما هو بقضاء الله وقدره وأن الأشياء كلها مسخرة في قبضة قدرته وأن كل ما في الوجود من الله وأن الأمر كله للّه أو يتذكر أن الغضب مرض قلب ونقصان عقل صادر عن ضعف النفس ونقصانها ولذا يقول ﷺ ليس الشديد بالصرعة إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب أو يتذكر أن قدرة الله عليه أقوى وأشد من قدرته على هذا الضعيف الذي يغضب عليه أو يتذكر أن من يمضي عليه غضبه ربما قوي وتشمر لمقابلته وجود لسانه بإظهار معائبه والشماتة بمصائبه ويؤذيه في نفسه وأهله وماله وعرضه أو يتذكر في السبب الذي يدعوه إلى الغيظ والغضب فإن كان لخوف الذلة والمهانة والإنصاف بالعجز وصغر النفس عند اليأس فلينته إلى الحلم وكظم الغيظ ودفع الغضب عن النفس ليس ذلة ومهانة أو يفكر في قبح صورته وحركاته عند الغضب لنفسه أو من يغضب معه[1].

---

(١) جامع السعادات، ج ١، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٢، النراقي ط ١، النجف، النعمان.

الضمير

جاء في لسان العرب الضمير الشيء الذي تضمره مع قلبك فقول أضمرت صرف الحرف إذا كان متحركاً فأسكنته وأضمرت في نفسي شيئاً والاسم الضمير والجمع الضمائر أو بمعنى السر داخل الخاطر.القاموس.

وجاء في معجم لالاند في تعريف الضمير هو خاصية العقل في إصدار أحكام معيارية تلقائية ومباشرة على القيمة الأخلاقية لبعض الأفعال الفردية المعينة وحين يتعلق هذا الضمير بالأفعال المقبلة فإنه يتخذ شكل صوت يأمر أو ينهي وإذا تعلق بالأفعال الماضية فإنه يترجم عن نفسه بمشاعر السرور (الرضا) أو الألم (التأنيب) وهذا الضمير يوصف تبعاً للأحوال المختلفة بوصف الواضح الغامض المريب المخطىء الخ.

وقد نوقش بأن كلمة الصوت إشارة إلى اللاهوت وذلك لأنه يجعل من الضمير أمراً مفروضاً من الخارج على الإرادة.

ويمكن ملاحظة التعريف أن إصدار الحكم من قبل الضمير ليس هو حقيقة الضمير لأن الحكم ناشىء عن وجود موضوع ومتفرع منه وكلمة صوت الضمير أو

يقظة الضمير أو الرضا أو تأنيب الضمير كلها آثار لوجوده وليست عين حقيقته فيكون تعريفه بآثاره كما نلاحظه من الدكتور أحمد أمين في أخلاقه بقوله هذه القوة الآمرة الناهية تسمى الوجدان[1].

وعرفه بواراك بأنه معرفة الخير والشر وقد انتقده لوسن وقال ان هذا التعريف يكشف عن تصور للأخلاق يجعلها أساساً معرفة نظرية ويفترض تحت اسم الخير تحديداً للوجود وتحت اسم الشر تحديداً للوهم تعود عليه المعرفة لمشاهدته وكأنه موضوع سابق عليها ولكن الخير ليس وجوداً أو شيئاً ما على المعرفة إلا أن تراجعه كما يراجع المرء نموذجاً ينسخه بل الخير نظام يراد إقراره بعد اختراعه وقيمة هذا النظام في كونه مطابقاً لما ينشئه العقل الكامل الذي يعمل وفقاً للأحسن والخير في أول العقل يستدعي فقط ويستشعر ولهذا لا ينبغي في الأخلاق الذهاب من الموضوع إلى الذات من الماضي ونتيجته إلى معرفتهما بل بالعكس من الذات إلى الموضوع ومن الحاضر إلى المستقبل.

ثم إن الأخلاقية هي أكبر من أن تكون مجرد معرفة وإنما هي تشمل طاقة الميول وتنفيذ تصميم وبالجملة تعلقاً من الأنا بغاية إقرارها متضمن في التعلق وذلك قبل تحقيق الغاية.

ويعتقد لوسن أن يكون تعريف الضمير الأخلاقي أن يقع ابتداءً من الفعل الأول الذي به الذات تستشعر أنها فاعلة للموضوع ويفضل صيغة تنطبق على المشروع المخطط للغاية كما تنطبق على الغاية بعد أن تكون قد تحققت.

ولقد لخص تعريف الضمير الأخلاقي أنه ماهية مزدوجة وتقوم في الاستحسان والاستهجان أو الموافقة وعدم الموافقة والأخلاق تبدأ حين يكون ثمة موافقة أو عدم موافقة إقرار أو استهجان (الضمير هو ملكة الإقرار والاستهجان)[2].

---

(١) الأخلاق ص ٦٨ ط دار الكتاب عام ١٩٦٩ الطبعة الثالثة.

(٢) الأخلاق النظرية ص ٥٦ ـ ٥٧.

ويمكننا أن نناقش كلا التعريفين، أما تعريف بواراك بأنه معرفة الخير والشر فليس الضمير أداة لمعرفة الخير والشر إذا فسرنا الضمير بمعنى الحكم والوجدان وإذا فسرناه بمعنى العقل فهو أداة تميز بين الخير والشر وإن كان الضمير والوجدان والعقل كلها من مراتب العقل إلا أن الاختلاف بينهما بلحاظ الإضافة إلى المتعلق هذا مع أن التعريف يقع ناظراً إلى الآثار والتعريف بالآثار لا يلائم طبيعة الوجدان وحقيقته ولا بد أن ينظر إلى ذات الشيء دون النظر إلى آثاره ولوازمه.

أما مناقشة لوسن لتعريف بواراك فقد جاء من زاوية الأخلاق النظرية وأن الخير لم يقع معرفاً لحقيقة الوجود وإنما الخير نظام يسير على وفق العقل ولا يرتئي الأخلاقية في مقام المعرفية وإنما هي طاقة الميول وتنفيذ تصميم.

والذي نلاحظه في نقده لم يأت بنقد موضوعي وإنما أخذ في اتجاه نقطة معينة تستند إلى طرد الخير من الوجود وإنما هو نظام ولكن كيف يصح اخراج النظام عن دائرة الوجود مع أنه من مصاديقه.

وليس هناك سنخ آخر يسمى بالوجود والنظام والعدم وأما كون النظام يسير على وفق الموازين العقلائية لا يخرج عن دائرة الوجود لأن النظام لا بد أن يكون ناشئاً عن وجود مصلحة أما في الفعل أو المتعلق على طبق النزاع الجاري في ميدانه وإن كنا نوافقه في عدم الاتجاه الأخلاقي في مقام التعريف لأن التعريف يقع دائماً في كشف الحقائق كما أن الأخلاق ليست هي عبارة عن تمييز الخير من الشر والنافع من الضار بل الأخلاق بحسب معتقدنا تعديل الصفات النفسانية والضمير هو الذي يستند إلى جانب الحق وإن كان هذا التعريف غير مبين لحقيقته إلا أنه يكفي ولو بمعرفة آثاره القريبة وإن كان تعريف لوسن لا يخلو من مناقشة أيضاً لأن الضمير في قوله هو ملكة الإقرار والاستهجان لا يكسب صبغة واقعية عن حقيقة الضمير وإنما هو بلحاظ أثره لا بلحاظ ذاته إذا قصد بذلك التعريف الحقيقي.

وتجد جبريل مادينييه لا يرتئي كون الضمير الأخلاقي هو علم الخير كما أنه ينكر كونه معرفة نظرية وإن احتوى على عناصر ونظريات أخلاقية فهو عقلي وعملي وعاطفي وأنه يتذوق الخير وينفر من الشر ورد فعل تلقائي من جانب الأنا كله

فيكون الضمير معرفة وتقديراً للذات فعال ويتعلق بالفعل مباشرة لا بقانون الفعل وإن تضمن عناصر عقلية.

ولكن على عكس نظريته ذهب فولكييه إلى أن الضمير هو في جوهره عقل.

وذهب توما الأكويني إلى أن الضمير هو على نحو الحكم الصادر من العقل[1].

ولكن بعد عرضنا للمناقشة تعرف عدم التوصل إلى معرفة الضمير على نحو التعريف الحقيقي فمثل تعريف جبريل جاء من زاوية الأخلاق العملية وهو أجنبي عن ذات الضمير وتعريفه الحقيقي مع ما نجده من التناقض في التعريف نفسه فتارة يفسر الضمير بالعقل وأخرى بالعمل.

وأما تعريف فولكييه في إرجاع الضمير إلى العقل وهذا لا يجعلنا أن نحصل على معرفة حقيقة الضمير نفسه لأنه ربما يتحدان بحسب الحمل الشائع ولكنهما يختلفان بحسب الحمل الأولي.

وأما تفسير الضمير بالحكم الصادر من العقل إلا أن هذا تعريف بالأثر واللازم وقد أشرنا إلى عدم صحة التعريف بالأثر إذا قصد من التعريف بيان الحقيقة والتعريف الماهوي.

وأما ما يتراءى لنا في التعريف فالضمير عبارة عن مجاراته للحق ضد الباطل وهو أقرب إلى الحقيقة وإن كان في الدقة لا يخلو من نقد أيضاً.

وذهب الغزالي إلى تفسير الضمير فقال أولاً في بيان النفس أن لها قوتين تسمى كل واحدة منها عقلاً على طريق الاشتراك في الاسم إحداهما القوة العاملة والأخرى القوة العالمة الأولى وهي القوة التي بها ينزع الانسان إلى الأعمال الارادية التي منها الحسن ومنها القبيح[2].

---

(١) نفس المصدر ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٢) معارج القدس ص ٢٠.

ويشير ثانياً إلى بيان حقيقة الضمير بأنه تلك القوة العاملة من قوتي النفس والعقل العملي هو مرجع الأخلاق ومبدؤهما هو ما يسمى بالضمير.

فالضمير في رأي فلاسفة الأخلاق هو القوة التي تعتبر المرجع في بيان الخير من الشر والحسن من القبيح والتي تأمر بالأمر وتثيب عليه بالارتياح والطمأنينة وتنهي عن الثاني وتعاقب عليه بالتأنيب والندم هذه القوة من قوى النفس رأى بعض علماء الأخلاق أنها فطرية وذهب آخرون إلى أنها مكتسبة من البيئة بمعناها الواسع العام وذهب غير هؤلاء وأولئك إلى أنها فطرية في جرثومتها وللبيئة والتربة دخل في نموها وكمالها(١).

وذكر أن الضمير يتألف من مجموع التراكيب ومن ملكة في الحكم بالتمييز بين الخير والشر وتوجد الملكة في صورة الحوار والأخذ والعطاء في مجال التصور الذهني والإخلاص نحو الطاعة والامتثال في الأفعال المأمور بها بما فيها من قيمة موضوعية ترشد إلى الصلاح دون الأفعال القبيحة كالزنا والغش والسرقة والسكر والمقامرة ونحوها ولا بد أن يسير الضمير على موضوعية لها قيمة أخلاقية فطرية ولا يكون يقظاً في جميع الحالات وإنما يحتاج إلى مرشد وقائد يدفعه للخير ويبعده عن الشر فحكم الضمير قضاء من الله غرسه في الذهن مبادىء الحق والصواب فأصبحت راسخة فيه رسوخ الغرائز الوراثية وتزيدها قوة التربية الدينية والاجتماعية والاختيار الشخصي وسعة المعلومات التاريخية وإذا التبس الأمر على الضمير واحتاج إلى مرشد يستعين بأحكامه وتلمس دليلاً يوضح له طريق الصواب والادلاء خمسه.

١ ـ الدليل الطبيعي وهو توقع الآلام الجسدية التي تنشأ عن مخالفة السنن الطبيعية كالإسراف في المآكل والمشارب.
٢ ـ الدليل السياسي وهو توقع العقاب عند مخالفة القوانين.
٣ ـ الدليل الاجتماعي وهو موافقة الرأي العام في ثنائه أو سخطه.
٤ ـ الدليل الديني وهو الخوف من العقاب في الآخرة ورجاء الثواب فيها.
٥ ـ الدليل الخلقي وهو ارتياح النفس وسرورها أو قلقها ونفورها بموافقة السراء أو مخالفته.

---

(١) فلسفة الأخلاق في الإسلام للدكتور يوسف موسى ص ١٣٨ ط ٣.

وقد يتأثر الضمير بعوامل أخرى بأن يتأثر بالعواطف والانفعالات والأعراف والعادات فهو عرضة للخطأ وللصواب في الحكم فإذا جاء هارب من ظالم وسلمته له فقد خالفت العاطفة الحكم ومن العادات وأد البنات في الزمن الجاهلي ودفن الزوجة حية مع زوجها الميت فإنه مخالف للضمير إلا أن العادة قاضية وكذا يتأثر في أمور اجتماعية فالضمير قبل العوامل المؤثرة صحيفة بيضاء وهو قابل للتربية.

وخلاصة الأمر أنه معرض للأخطاء ولكن نموه بالإدراك والإرادة . والإدراك ضوء للإرادة إلا أنها تستكمل بصفات ثلاث.

١ ـ التروي والتجنب عن الأسباب الباعثة سلباً أو إيجاباً.

٢ ـ الحرية والاختيار لأن الإنسان خلق حراً والإكراه ليس من الأخلاق في شيء.

٣ ـ النية وهي العزيمة على العمل وبوجود هذه الصفات يكون القهر والسيطرة على الميولات والعواطف.

الضمير عند علماء النفس

نشرع في البحث حول مصدر تكوين الضمير من الوجهة النفسانية وهو بين اتجاهين:

١ ـ مرجع الضمير إلى قوانين نفسانية أو بيولوجية.

٢ ـ حاصل من ضغوط أبوية كما هو في نظرية فرويد.

إذ الأول يحكي عن علم النفس العادي كأن تصدر الأفعال محتمة ومفروضة على عالم الشعور وبهذا ينشأ الضمير بأسباب تداعي المعاني والعادة والوراثة.

وقد نوقشت هذه النزعة أنه بغض النظر عن كون وراثة الطباع المكتسبة أمراً مشكوكاً فيه فإن قوانين التداعي والعادة لا يمكن أن تولد غير ألوان من القهر والقسر لا إلزاماً أخلاقياً والعادة واقعة وزنها ثقيل لكن سلطانها معدوم إذ يكفي التفكير أن يرجع إلى أصلها لكي يسلبهامظهرها الإلزامي ولو كان الإلزام الخلقي يفسرها شكلاً وموضوعاً بواسطة قوانين نفسانية فلن يكون هناك إلزام بل سيكون لدينا تركيب عقلي كونته الحياة ويقهرنا لكن أوامره لا يمكن أن تلزمنا عن عدل

وحق أني لمثل هذا القهر أن تنشأ عنه فكرة الإلزام وخصوصاً فكرة القيم الإيجابية التي ينبغي لها أن تؤمن تفتح الإنسان وإشعال حماسته[1].

والذي نتصوره أن إلزام العادة لا يمثل دوراً أخلاقياً وإنما الأخلاق تعطي صبغة منشأ العادة والأسباب التي دعت الإلزام إليها هل هي قائمة على وفق الاعتدال في الصفات فإلزام العادة إما أن يكون خاضعاً لقيم أخلاقية وإما أن تسير على عادات موروثة ليس لها منشأ أخلاقي واقعي وإنما حصل الإلزام عن التباني وتداعي المعاني من غير تركيز على مبدأ أخلاقي، وعلى الجملة إن إلزام العادة لا يرتبط بمبدأ الأخلاق إذ العادة قائمة على تكرر الشيء والتباني عليه من قبل الأعراف الخاصة وهذا لا يعطي صبغة أخلاقية لأن الأخلاق يتمثل فيها اعتدال الصفات ولا بد أن يرجع في الحكم بلحاظ منشئه.

وأما النقد بكون الإلزام الخلقي يفسرها شكلاً وموضوعاً بواسطة قوانين نفسانية ولا يخفى أنه قد خلط بين قوانين النفس والحكم العقلي فالإلزام من قبل النفس يرجع إلى ناحية السلوك الخاص في النفس وتتبع قوانينها وأما الإلزام عن طريق العقل فلناحية التمييز بين الحق من الباطل والإلزام الخلقي قائم على تعديل الصفات فإن المحاسب والقاضي هو الضمير.

وبهذا لا بد أن تفكك في الإلزامات بما يلي بلحاظ منشئها.

١ ـ الإلزام بمقتضى العادة وتداعي المعاني وذاك يحصل من الأعراف الخاصة وهذا يبحث عند الاجتماع.

٢ ـ الإلزام الخلقي ويحصل بواسطة تعديل الصفات ويبحث عنه الأخلاق.

٣ ـ الإلزام بواسطة حكم العقل لإدراكه الحسن والقبح ويبحث عنه الكلاميون.

٤ ـ الإلزام النفساني بمقتضى طبيعة السلوك ويبحث عنه علماء النفس.

كما أنه لا بد أن يفرق بين الحكم وذات الضمير والذي نلاحظه من النفسانيين والاجتماعيين الخلط بينهما كما يبدو من الأخلاقيين كذلك.

وأما الثاني وهو الحاصل من ضغوط الوالدين ويبحث عنه في مجال التحليل

---

(١) الأخلاق النظرية ص ٦٠ ـ ٦١.

النفسي وقال فرويد وأتباعه ان الضمير هو حاصل الضغوط الأبوية على الطفل وهي ضغوط تتألف من أوامر ونواه وتحريمات منها يتكون ما أسماه فرويد باسم الأنا الفوقاني وتكوين الأنا الفوقاني يسبق تاريخياً تكوين الضمير الأخلاقي فهذا الأخير لا يبدأ في التكوين إلا ابتداءً من سن الثامنة عشرة ويستمر تكوينه طوال عهد المراهقة ماراً بكثير من التغيرات والاكتساب النهائي للاستقلال الذاتي الأخلاقي يتم عادة وكقاعدة عامة مع نهاية المراهقة أعني مع اكتساب النضوج العقلي، ومن ناحية يؤذن بالانحلال النهائي للأنا الفوقاني نظرياً على الأقل اذ أننا سنرى أن الأنا الفوقاني لا يزول نهائياً أبداً[(١)].

والذي يلمع في تصورنا الذهني أن حكم الأبوين دافع إلى دور الطاعة وليس مولداً لحقيقة الضمير فالضمير حاكم عادل في قالب داخلي مبطن والحكم من قبل القانون الوضعي أو الإلهي أو من الأبوين أحكام خارجية توجب الدفع والانقياد إلى الطاعة فالضمير يقع في الرتبة المتأخرة على التشريع.

وبعبارة واضحة إن الدفع على نحوين دفع خارجي ودفع داخلي وبينهما مراتب طولية لا عرضية.

ويبدو من فرويد الخلط بين الدفع الداخلي والدفع الخارجي.

الضمير عند علماء الاجتماع

ذهبت مدرسة دوركايم إلى أن تكون الضمير ناشىء من الهيئة الاجتماعية على الفرد من حيث الأسرة والمدرسة وهكذا إلى أن يرتقي إلى سائر النظم الاجتماعية المكونة من الأعراف والآيين والتقاليد والعادات والبيئة والثقافة وهذه المجموعة تشكل (ضمير الفرد وما الضمير الفردي إلا انعكاس الضمير الجماعي الذي ولد فيه الفرد وبه نشأ وتكون) ويقول دوركايم حين يتكلم الضمير فالمجتمع كله يتكلم فيناء الضمير الجماعي هو الذي يفكر ويشعر ويريد وإن كان لا يستطيع أن يريد أو يشعر أو يميل إلا بواسطة الضمائر الفردية[(٢)].

---

(١) نفس المصدر ص ٦١.

(٢) نفس المصدر ص ٦٢.

وقد انتقد الأخلاقيون علماء الاجتماع وقال في ذلك جبريل مادينييه ان الحياة الاجتماعية لا تخلق الضمير بل تكيفها وتشكلها وإذا كان المجتمع لا يزود الفرد بأداة التمييز بين الخير والشر فإنه يساعده على امتلاك هذه الأداة فعلى شكل نظام متقرر وبواسطة سلسلة من الضغوط والقدرات يقدم المجتمع إلى الفرد، مادة لحكمه الشخصي ويوجه هذا الحكم ويحدد منحى العقل وقليل من الناس يتحررون من هذا السلطان ولا أحد يتحرر تماماً منه لكن الضمير الأخلاقي يتضمن جوهرياً حكماً يصدر، الفرد حكماً يمكن الوسط الاجتماعي أن ينشطه ويكونه ويحدده جزئياً ولكنه لا ينتجه آلياً وقد يحدث أن يمارس هذا الحكم ضد المجتمع نفسه وأهمية هذا الحكم الشخصي هي التي نود أن نكشف عنها.

ويبدو من الصعب أن يخلق المجتمع فينا فكرة الواجب لا فكرة أن هذا أو ذاك واجب بل الفكرة ذاتها في أن ثم واجباً إن لم تكن هذه الفكرة موجودة فينا على هيئة بذرة وجرثومة على الأقل وحين يأمرنا المجتمع فأما أن نطيع قهراً بأن ننحني أمام قوته ربما ونحن نزوم لكن في هذه الحالة لن يكون في ضميرنا أية فكرة عن الواجب وأما أن نطيع ممتثلين لسلطان هذا المجتمع أي مقرين بأن له الحق في أن يأمرنا وبأن علينا واجب إطاعته لكن يعني هذا أننا نفترض مقدماً فكرة الواجب التي زعمنا أننا نفسرها والواقع أن الحياة الاجتماعية وضغوطها ليست مجرد واقع ولكن تتخذ هذه الضغوط طابعاً إلزامياً فلا بد أن يقر ضميرنا لها بذلك ولهذا فإن الفرد مهما يكن طيعاً لأوامر جماعته فإنه ينبغي عليه أن يصادق عليها باطناً إذا شاء أن يفعل بوصفه كائناً أخلاقياً وألا يكون مجرد صمولة في ماكينة وانخراطنا في المجموع الاجتماعي يجب على الأقل أن يكون موافقة منا.والأشكال المتقررة والنظم الاجتماعية والعقلية السائدة والشعور (أو الضمير) الجماعي يمكن بوصفها كذلك أن تبدو مقدسة عند الطفل أو عند الرجل البدائي لكنها ليست كذلك بالضرورة بالنسبة إلى العقل الذي يطالب أولاً بفحصها والحكم عليها والطابع المقدس المرتبط بالسلطات الاجتماعية مستمد من القيم العقلية التي تتجسدها هذه السلطات[1].

والذي يبدو أن الاجتماع لا يخلق ضميراً كما أن الأخلاق كذلك لا تخلق ضميراً وانما الضمير مخلوق بحسب فطرته والذي نلاحظه من آراء الاجتماعيين

(١) نفس المصدر ص ٦٤.

والأخلاقيين هو الخلط بين الحكم وذات الضمير إذ الحكم يعطي دور الاندفاع نحو الامتثال والانقياد نحو المأمور به وذات الضمير هو التحسس والوعي الخاص في الانتماء نحو الحق ضدالباطل فكل له اتجاهه الخاص.

وأما تحكم المجتمع على الفرد فلا يوجب خلق الضمير فيه وإنما يوجب الحكم عليه بأسباب التكتل الاجتماعي وليس هو الضمير لأن الضمير يقع في رتبة متأخرة ولو تساءلنا عن مصدر تكوين ضمير المجتمع لكان الأمر دورياً حيث أن ضمير الفرد متوقف على ضمير المجتمع وضمير المجتمع متوقف على انضمام الفرد إليه حتى يحصل منه هيئة اجتماعية.

الضمير عند العقلائيين

يحدثنا كانت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) أن أسوأ خدمة يمكن أن تسري إلى الأخلاق هي أن نريد استخلاصها من القدوات لأن كل قدوة يشار عليّ بها يجب أن يحكم عليها مقدماً وفقاً للمبادىء الأخلاقية حتى يعرف هل تصلح أن تكون قدوة أصيلة أي نموذجاً يحتذى لكنها لا يمكنها بنفسها أن تزودنا بفكرة الأخلاقية وحتى نموذج القديس الذي يتحدث عنه الانجيل يجب أن يقارن أولاً بمثلنا الأعلى عن الكمال الأخلاقي قبل أن نقر بأنه قديس ولهذا يقول هو عن نفسه لماذا تسمينى خيّرا انا (الذي تراه) لا خيّراً (لا نموذج للخير) إلا الله وحده (الذي لا تراه) لكن من أين اكتسبنا تصورنا لله على أنه الخير الأسمى فقط من الفكرة التي يرسمها العقل قبلياً للكمال الأخلاقي والتي يربطها ربطاً لا انفصام له بتصور الإرادة الحرة وفي أمور الأخلاق لا محل أبداً للاقتداء والقدوات لا تفيد إلا في التشجيع أي إنها تزيل الشك عن امكان تنفيذ ما يأمر به القانون وتدرج تحت العيان ما تعبر عنه القاعدة العملية بطريقة أعم لكنها لا تستطيع أبداً أن تعطي الحق في اطراح أصلها الحقيقي القائم في العقل وفي السير وفقاً لها[١].

ويتخذ من سير كانت أن الأخلاق لها الأسبقية على التجربة وهي كامنة في طبيعة العقل ولا تحدث الأخلاق من التجربة فالنموذجية التي يصطلح عليها كانت

---

(١) نفس المصدر ص ٦٧ ـ ٦٨.

تعرف عن طريق فكرة الكمال الأخلاقي ويكون تصويره للضمير عبارة أخرى عن العقل العملي.

ولكن الذي يبدو أن الضمير هو العقل المنسجم مع طبيعة الحق ضد الباطل وإن كنا نوافق كانت من حيث كونه عقلاً عملياً إلا أنه مع اجتماع قوة النفس كما سار عليه الإمام الغزالي.

ومن الغريب من آراء كانت حيث يعتقد أن المعرفة قائمة على التجربة بينما في مقام الأخلاق يرى لها الأسبقية على التجربة وهي في واقعها معرفة تجريدية فطرية.

الضمير في نظر الكلاميين

يبحث الكلاميون عن الضمير من زاوية توجه الخطابات الإيجابية أو الزجرية نحو المكلفين وعلاقته مع الثواب والعقاب فيكون الضمير دافعاً للمكلفين نحو الطاعة والانقياد نحو العمل وإلا كان المكلف مستحقاً للعقاب واللوم من قبل العقلاء لعدم امتثاله للخطاب من قبل المولى الحكيم ويصطلح على هذا المذهب الترابطي ويرأس هذا المذهب في العصر المتأخر استيوارت مل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) حيث يرى (مل) أن الشعور بالخير والشر الذي نعزوه إلى الضمير الأخلاقي انما ينشأ عن الترابط الذي تقيمه التجربة والتربية فالطفل الذي يكذب أو يسرق يعاقب والطفل الذي يصدق ويحسن الفعل يكافأ بما يسره ومن هنا يرتبط في عقل الطفل الكذب والسرقة بالعقاب أي بالشر ويرتبط الصدق والإحسان بالمكافأة أي بالخير فالخير والشر يرجعان في نفس الطفل إلى انطباعات مادية هي العقاب والمكافأة وبالعادة تنفصل هذه الأفكار عن التجربة التي ولدتها وبعد تطور معين يتبدى الكذب والسرقة للنفس على أنها شر ويتبدى الصدق والإحسان أنهما خير.

ويوضح الكسندر بين (١٨١٨ ـ ١٩٠٣) العلاقة بين الأخلاق وبين العقاب حيث يرى أن العقاب هو بداية حال النفس الذي تسميه بهذه الأسماء المختلفة الضمير الإحساس الخلقي الشعور بالواجب[١].

---

(١) المصدر نفسه ص ٦٨ ـ ٦٩ ـ ٧٠.

ويؤكد على أن الضمير لم يكن مفهومه غير التجنب عن العقوبات في الذهن وفي الواقع ولكن الذي نرتئيه أن العقاب والحذر منه ليس دخيلاً في مفهوم الضمير وإنما الضمير لوحة عن الانتماء بنحو الحق ضد الباطل ولذا بحثنا هذا الموضوع في عدم دخالة الثواب والعقاب في أصل الخطابات الموجهة من قبل المولى الحكيم كما أن الحذر من العقاب ودور الانقياد ليس دخيلاً في مفهوم حقيقة الضمير وإنما الضمير هو الوعي الخاص الذي يعتنق الحق ضد الباطل أو بعبارة أخرى عن مجمع قوة النفس والعقل العملي.

وبما أوضحناه يظهر لك عدم صحة مذهب التطور في المجالات الأخلاقية كما سار إليه هربرت سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) لأن التطور في ناحية الأخلاق لا بد أن يكون له صلاحية التطور بينما المعنى الأخلاقي مفهوم واحد غير قابل للتعدد لأنه يحكي عن الاعتدال في الصفات النفسانية كما أنا قد أنكرنا التطور في المجال الفكري وقد حررناه في كتابنا نقد المذهب التجريبي.

وإليك ما ذكره سبنسر إذ يقول إن قانون التطور هو القانون الكلي الأساسي وتبعاً له تنتقل الطبيعة بانتظام من حال تجانس غير محدد وغير محكم إلى مزيد من اللا تجانس المحدد المحكم فمثلاً لو وجد وسط ليس فيه غير ظواهر فيزيائية وكيميائية تتكرر وتتركب إلى غير نهاية فيما بينها تبعاً للصدفة فإن هذا الوسط عينه يتجه إلى تكوين ألوان من التوازن تسمح بتوالد كائنات حية وتكاثرها وهذه الحالة العضوية للمادة تعد تقدماً في اللاتجانس ومزيداً من الأحكام لأن الظواهر التي تبدى عنها أكثر تنوعاً وأوثق تضامناً بعضها مع بعض من الظواهر الفيزيائية والكيميائية البحتة، والتقدم الأخلاقي تطبيق على حياة الإنسان لقانون التقدم الكلي هذا.

وقد لاحظنا في كتابنا نقد المذهب التجريبي أن التطور في الناحية الفكرية غير صحيح فكذلك التطور في الناحية المادية لأن حقيقة التطور تستدعي من جنس الشيء مع أن كل زيادة تعطي حجماً معاكساً في كل آن، لأنه لا يستند ذلك الجزء الأول إلى الجزء الثاني وإنما يكون من نوع الإبداع والاختراع في كل جزء أو آن وليس من نوع التطور في مادة الشيء وهذا هو مقتضى السير على موازين الدقة العقلية دون السير على الموازين العرفية ولذا إن من يحتذي حذو الدقة العقلية لا بد

أن لا يخضع إلى التطور في جميع الميادين كما أنه لا يمكن تصوير التطور في المجالات الأخلاقية لأن الميزان في الأخلاق تعادل الصفات فلا تكون في دور التطور وإنما هي من نوع وجود واحد بسيط لا تأتي عن طريق التعلم والكسب وإنما هي أمور فطرية وجدانية وأما الأخلاق بالمفهوم العام فهي قابلة للنمو والتربية.

ضمائر الناس أربعة

تقسم ضمائر الناس إلى أربعة أصناف:

١ - صنف أفسدتهم البيئة.
٢ - صنف ضعيف السلطات لأنهم لا يعملون إلا خوفاً منه أولئك هم المراءون.
٣ - صنف يرتاح ضمائرهم إلى احترام القوانين السماوية والوضعية أولئك هم الذين يراعون حقوق الآخرين.
٤ - صنف قوي ضميرهم وسما شعورهم وألهموا الصواب في أعمالهم أولئك هم أفضل الناس وخيارهم وهم المثل الكامل.

تأنيب الضمير

يتسبب تأنيب الضمير بعدة عوامل:

١ - الخجل عند حدوث ما يوجب الخجل فيه كعدم إمكانه لالقاء محاضرة بسبب حشد المجتمع أو غيره من موارد الخجل.
٢ - أو اقتراف عمل سيء مخالف للأنظمة الأخلاقية كالزنا في ذات بعل أو لواط.
٣ - اقتراف قتل عن عمد وليس بحق.
٤ - مخالفة القوانين الوضعية عند لمسه لعقاب صارم أو اعطاء مالية كثيرة عوضاً عن المخالفة القانونية.

٥ - حصول الندم على انتهاك ذلك العمل المخالف فيه ويقول أسبينوزا ان الندم ليس فضيلة.

وبعبارة ثانية الندم لا يتولد من العقل لكن من يندم على ما فعل يعد شقياً أو عاجزاً مرتين ويقول ماكس ان الندم ليس عبئاً ثقيلاً على النفس ولا خداعاً

للنفس وليس مجرد عرض على نشاز نفسي ولا صدمة لا معنى لها تأتي بها النفس ضد الماضي وما لا يمكن تغييره بل على العكس الندم إذا ما نظر إليه من الناحية الأخلاقية المحضة هو شكل من أشكال علاج النفس لذاتها بل هو السبيل الوحيد إلى استعادة قواها الضائعة والندم دينياً أكثر من ذلك انه الفعل الطبيعي الذي وهبه الله للنفس كما تعود اليه وثبت حينما تبتعد عنه وليس الندم هو الضمير كما نشاهد من داروين (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) الخلط بينهما قال إذا حكمت الغرائز الاجتماعية الثابتة على الانطباعات الماضية الضعيفة هنالك يشعر الإنسان بالندم والتوبة والأسف أو الخجل وتبعاً لذلك يصمم بدرجة متفاوتة في العزم على أن يغير سلوكه في المستقبل، وهذا هو الضمير، وقد أنكر عليه تاريس أنه ليس بصحيح تماماً أن تأنيب الضمير أو الندم هو الضمير بل الندم أو التأنيب ينجم عن الضمير وهو يحكم ويدين إنه الشعور الانفعالي المصاحب للوم الضمير.

هذا بالنظر إلى الندم وقد يكون قيام العمل لدى الشخص مرضياً ومقبولاً فيكون راضياً به وقانعاً مما أدى من عمل فإذا قتل شخص شخصاً بقناعة أنه ظالم أو هاتك عرض ونحوهما فتجده في قناعة واطمئنان وليس في حالة ندم أو تأنيب ضمير وهذا لا ينظر إلى موافقة القانون له أو لا يوافقه في ذلك وإنما الميزان في قناعته الذاتية نظير من قام بمحاربة عقيدة يحسبها في نظره عقيدة فاسدة فحكم عليه بالإعدام فهو في دور القناعة والرضا وإن كان القانون مخالفاً له وقيام شخص بالاضراب عن الطعام لتحرير بلاده من الاستعمار حتى الموت فإنه في قناعة وإن كان مخالفاً لنظام تلك الدولة المستعمرة.

الضمير كسبي أو فطري

وقع خلاف في نظر الفلاسفة الأخلاقيين في كون الضمير كسبياً أم فطرياً فمن ذهب إلى الكسبة حيث أن الضمير مرجعه إلى الشرائع والعادات والتقاليد كما سار على هذه النظرية ستيوارت مل وهربرت سبنسر وجماعة من أنصارهما وهؤلاء ذهبوا إلى أن الضمير قوة كسبية وليدة الجماعات الإنسانية كسبها المرء بعوامل نفسية واجتماعية وبقوة قانون التطور.

وذهبت جماعة أخرى من بينهم (كانت) الألماني إلى أن الضمير أمر فطري ويعبر عن هذا المذهب أصحاب مذهب الحاسة الأخلاقية وقد ذكر الدكتور يوسف موسى في كتابه تاريخ الأخلاق من الخطر الكبير على الأخلاق أن يقال ان الضمير الذي يرضى عن كذا من الأعمال ويعدها خيراً ويستنكر كذا من الأعمال ويعدها آثاماً كسبي لا فطري لأن هذا يذهب بجمال الفضيلة وقداستها ويشجع على انتهاكها ما دامت ليست إلا من نسج العصور ولا قيمة لها في ذاتها كما لا يجعل للبحث الأخلاقي قيمة.

الشعور بأداء الواجب

مما يحرض على أداء الواجب وهو على ثلاث فصائل:

١ - الشعور بمخالفة المجتمع العام يحرضه على الاندفاع نحو اداء الواجب فالجندي في ساحة القتال يجد من نفسه الاندفاع التام في قتال عدوه لأنه مؤمن بعقيدته في الدفاع عنها إلى غير ذلك من الغايات التي يندفع نحو القتال وكذا عندما يقول الشخص الصدق للخوف من سخط المجتمع عليه.

٢ - الإيمان بتطبيق الأنظمة سواء كانت عن طريق التشريع الإلهي أو التشريع الوضعي حيث يجد الفرد أن مثل هذه القوانين لا بد من رعايتها وتطبيقها سواء كان تفكيره بها عن جهة المصلحة للمجتمع أم بوجود المخالفة يستحق العقوبة فإذا سرق أو زنى أو ارتشى ونحوها فإنها توجب انحلال المجتمع وتفتت عراه، هذا من وجهة المصلحة أو إدراك المفسدة أو يقدم على رعايتها والمحافظة عليها من جهة العقوبة القانونية.

٣ - الشعور بما يراه حقاً من غير نظر إلى المجتمع سواء كانوا متفقين معه أم مختلفين معه وإنما يقدم على تنفيذه مهما حصل من تبعات كما يتعاطاه بعض قادة الإصلاح كالإمام الحسين (ع) عند قيامه ضد الجور والاستبداد وهكذا في سير الأنبياء عامة.

اختلاف الوجدان

يختلف الوجدان من حيث تقويم الخير والشر وربما يرجع ذلك إما إلى جهة البيئة الاجتماعية أو المناخية أو باختلاف العصور في الناحية التاريخية كالارتياح في الاسترقاق حين ذاك وعدم الارتياح والاشمئزاز في العصور المتأخرة، ولكن الذي نتأمله أن هذا الاختلاف لم يطرأ على صفحة الوجدان وإنما وقع على صفحة الأمر الخارجي لأن الوجدان الواقعي لا يختلف باختلاف الأزمان والأحوال كما يتصوره الدكتور أحمد أمين[1] وهكذا لا نعرض عليه صفحة الخطأ والاشتباه وإنما له دور الصيانة والعصمة ولكن بلحاظ مقامه الشخصي دون مقامه النوعي لأن الخطأ والاشتباه على ساحة الوجدان إنما يعرض على الأمر الخارجي دون ذات الوجدان وبما استعرضناه يمكنك أن تعرف الفرق بين الوجدان الفردي والوجدان النوعي فإن الوجدان الفردي يختلف بطابع الوجود الخارجي بخلاف الوجدان النوعي فإنه غير صالح للاشتباه أو لوقوع الاختلاف فيه كما أنه غير صالح لعروض التربية عليه.

---

(١) الأخلاق ص ٧٠

الأخلاق وقانون الوراثة

ينتزع الإنسان الصفة الأخلاقية من اجتماع صفة الإفراط وصفة التفريط ويكون بسيره الاعتدالي في الصفات النفسية متمشياً مع موازين الأخلاق وقواعدها.

أما الصفات الوراثية فتبدأ أولاً في رحم الأم بإخصاب بويضة أنثوية من حيوان منوي ذكري ويقصد بالبويضة الأنثوية هي خلية حية تماماً كالحيوان المنوي الذي هو خلية حية ويكون إخصابها خلية واحدة لا يزيد حجمها عن حجم رأس الدبوس تقريباً إلا أن البويضة وحدها قبل الإخصاب مع الحيوان المنوي يولدان خليتين ناقصتين وفي ظرف اتجاهها تتكون من نواة ومن حولها توجد مادة هلامية تسمى بالسيتنوبلازم وفي داخل النواة تحتوي على الصبغيات المكونة من أربعة وعشرين زوجاً لأنها في الواقع ثمانية وأربعين بالقياس إلى التعدد الزوجي وتحمل الصبغيات تكوينات كيمياوية يعبر عنها بالمورثات وعددها كثير في كل صبغية وفي كل صبغية تحمل خصائص الوراثة هذا مجمل قانون الوراثة فيكون عند تلقيح البويضة تأخذ الخلية الجديدة في التكاثر والانقسام لتتمايز إلى ثلاث طبقات أساسية من الخلايا هي النسيج الخارجي والنسيج الوسيط والنسيج الداخلي ويأخذ كل من

هذه الثلاث المسؤولية عن تكوين أجزاء معينة من الجسم كالعضلات والعظام والأعضاء الحشوية كالقلب والرئتين والشرايين فالغشاء الخارجي يتكفل الجهاز العصبي بجميعه مع بشرة الجلد والشعر وبعض أجزاء الأسنان والأظافر.

والنسيج الوسيط يتكفل تكوين العظام والقلب والعضلات.
والنسيج الداخلي يتكفل تكوين الأحشاء والغدد الداخلية.

كما أن الصفات قد تكون موروثة كما في الأمثلة السابقة وأخرى متأثرة بالصفات كالذكاء على بعض النظريات العلمية.

والذي نلاحظه في خط الأخلاق والصفات الوراثية أو المتأثرة بها أنه هل يوجد علاقة بينهما أو أن الصفات الأخلاقية غير قابلة للوراثة لأنها من الانتزاعات وليست من دائرة منشأ الانتزاع.

والذي يبدو أن الصفات الوراثية أو المتأثرة في الصفات الوراثية يمكن أن يكون مستمراً إلى أجيال كما ورد عنه ﷺ أن العرق دساس أو إلى سبعين عرقاً وقد أكدت النظريات العلمية الحديثة إلى صحة الاستمرار كما جاء عن الراهب النمساوي (مندل) من إمكانية الوراثة من جيل لآخر عندما قام بتجارب تهجين النباتات عرف أنه يمكن انتقال صفة وراثية من جيل للثاني يخضع لقوانين احتمالات رياضية مثال ذلك في تزويج فار أسود اللون، بفارة بيضاء اللون إذا أنجب هذين الزوجين من الفئران أربعة فئران في أول جيل ستكون احتمالات وراثة اللون الأسود والأبيض على ما يلي:

فأرة بيضاء (ض، ض)

١ ـ فأر أسمر	٢ ـ فأر خليط	٣ ـ فأر خليط	٤ ـ فأر أبيض
(س. س.)	(س. ض)	(ض. س)	(ض. ص)

والمراد من النسل الخليط صفة من جانب الأب مع صفة من جانب الأم في جميع خلاياه.

وقد تكون احدى الصفتين لها التأثير على الأخرى وتسمى بالصفة المسيطرة فيكون الجنين أشبه بأحد والديه كما أنه يمكن أن تندك هذه الصفة المسيطرة بعد مرور أجيال أو جيل في اصطدامها بصفات أخرى.

والمهم في العرض أن الأخلاق إذا كانت من محور الانتزاع كما نرتئيه فهي غير قابلة للانتقال أو يشملها التوارث وإن كانت من الصفات القابلة للتوارث دون الانتزاع فيصح شمولها لقانون الوراثة.

ويمكن أن تؤثر الأخلاق في الصفات الوراثية كما يكون العكس بأن تؤثر الصفات الوراثية في الصفات الأخلاقية اذا ضعفت أو لم يستطع الشخص من إرجاعها إلى الخط الاعتدالي.

كما أن البيئة ربما تؤثر في الصفات الوراثية أو يكون الأمر عكسياً قد تكون الصفات الوراثية مؤثرة في البيئة ويمكن أن نقدم خصائص الوراثة تارة بالقياس إلى الجهة الإنسانية كالعقل والإرادة والشعور والشكل والحواس بالنسبة لخصائص القومية من الشجاعة والغيرة والكرم والبخل وثالثة الخصائص الأبوية من الغرائز والطباع واللون ويرجع مثل (لامارك) و(سبنسر) و (دارون) الصفات المكتسبة إلى امكان توارثها ولكن علماء الحياة أنكروا ذلك.

الأخلاق والبيئة

يتطرق علماء الأخلاق والاجتماع والنفس في البحث حول حقيقة البيئة والذي نلاحظه أن كل علم يبحث عنها من زاوية خاصة فالأخلاق يبحث عنها بما أنها تحمل صفات الإفراط في جانب أو صفة التفريط من جانب آخر فتقوم الأخلاق في تعديلها حتى تكون على نمط معين واتجاه متوازي.

ويبحث الاجتماع عن البيئة بما أنها تكتنف الاجتماع ولها الأثر في علاقة الفرد مع المجتمع.

ويبحث النفس عن البيئة بما لها التأثير على السلوك وعدمه.

فالبيئة عبارة عن الاحاطة الجغرافية للإنسان من حيث التربة والماء والهواء والقوم ولا يخفى أن البيئة تقسم إلى ما قبل الولادة وما بعدها.

أما قبل الولادة وتسمى بالبيئة الداخلية وذلك في صورة البيئة الداخلية للخلية وهي بعد (السيتوبلازم) المحيط بنواة الخلية بيئته ذات تأثير مهم وقد أجريت بعض التجارب على الحيوانات أمكن استبدال (السيتوبلازم) بآخر فكانت النتيجة خلق أجنة من أنواع مختلفة واكتشف أن التفاعل بين النواة والسيتوبلازم هو الذي يعين جهة الوظيفة لها.

وقد تكون بيئة خارجية لذات الخلية وذلك عند تفاعل بعض الخلايا بعضها مع بعض وتكون البيئة الرحمية المولد في أدوار الأشهر التسع وظهور الخصائص الوراثية على الولد يحصل في ذلك الآن سائل رحمي داخل غشاء الرحم مما يجعل الحرارة متناسبة ومنتظمة وبسبب ذلك الغشاء يفصله عن الأصداء والضوء ويحميه من كل الصدمات ومن خلال الحبل السري يصله الغذاء من دم الأم.

وأما البيئة بعد الولادة وهي التي تسمى بالبيئة الخارجية وهي على ثلاثة أنحاء:

١ ـ طبيعية.
٢ ـ اجتماعية.
٣ ـ نفسية.

أما الطبيعية فهي تابعة للمناخ الجغرافي من التربة والماء والهواء اذ يقول الدكتور أحمد أمين في كتابه الأخلاق فبيئة النبات تربته وجوه وبيئة الإنسان ما يحيط به من بلده بحار أو أنهار وجو وقوم.

وهذه الظروف المادية قد تؤثر في الأفراد فمثلاً إن المناطق الجبلية قد يكون التأثير في أجسامهم البدنة وتعقيد الجسم بخلاف الذي يسكن في الصحراء فإن الجسم يميل إلى الرشاقة والبساطة وعدم التعقيد.

وأما البيئة الاجتماعية فهي ناظرة إلى تكون الفرد في محيط المجتمع مما يسبب له الاصطدام بالمثيرات الاجتماعية فمثلاً إذا ولد الفرد في مجتمع طيب يكون طيباً تتمثل فيه القداسة والعطف والحنان كما عليه مجتمعه المثالي ولو كان مجتمعه معاكساً

لسير المثل والخلق الطيبة يكون متأثراً فيها ولذا يقول الرسول ﷺ «إياكم وخضراء الدمن» قيل يا رسول الله وما خضراء الدمن قال «المرأة الحسناء في منبت السوء».

وأما البيئة النفسية فيراد بها وقوع حالة نفسية بسبب تعقيد الأسرة كمرورها على بعض حالات الخوف أو القلق كوجود الطفل في تلك الأسرة المخوافة أو المعوجة في السلوك فيقتبس الطفل تلك الحالات ويؤثر في نفسيته أو يتعرض الطفل لمعاملة قد لا تكون بالقياس إلى الطفل الثاني أو رعاية المجتمع العربي للذكور، أكثر من الاناث وقد يكون في بعض المجتمعات الأخرى تقدم جانب الاناث على الذكور.

أما الأخلاق فلها الأثر القوي على البيئة إذا كانت الأخلاق في مقياسها الصحيح وهي عبارة عن تعديل الصفات النفسانية بخلاف ما لو أخذنا الأخلاق على أساس مفهومها العام فربما تكون الغلبة للبيئة على الأخلاق.

النسبية في الأخلاق

ربما يمكن تصوير النسبية في الأخلاق ويراد بها التفاوت في طبيعة الأخلاق قد تكون في بعض المجتمعات فضيلة وبعضها تعتبرها رذيلة ومنقصة نظير حب الكرامة فقد يسر الإنسان التعظيم والاحترام والمقابلة بالمدح ولكن عند مجتمع آخر قد يعتبر هذا المدح والثناء منقصة لأنه حامل لتلك الطباع الحسنة فلا يفرح بهذا المدح أو كان المدح زائداً على الممدوح فإنه يكون من نوع الملق فيعتبره مخادعة.

وقد يكون في بعض المجتمعات محبوباً وعند بعض المجتمعات غير محبوب كحب الزينة واظهارها بأعلى مظاهر الترف كما يحدث ذلك عند الحكام والرؤساء والملوك ولكن عند مجتمع الزهاد والرهبان يستنكرون ذلك ولا يرتضون لهم ذلك.

قد أشرنا أن الأخلاق تنقسم إلى نوعين الأخلاق بالمعنى الخاص والأخلاق بالمعنى العام أما الأخلاق بالمعنى الخاص فهي عبارة عن تعادل الصفات النفسانية وهذا لا يتوافق مع النسبية لأن التفاوت وقع بلحاظ طرف الاضافة والمتعلق لا من حيث ذات الصفة.

أما الأخلاق بالمعنى العام فيمكن فرض النسبية والتفاوت ووقوع التشكيك في وجودها فتشتمل موارد كثيرة فمثلاً إن كثرة الرماد على جانب الدار عند العرف العربي يعتبر صاحب الدار من الشخصيات الكريمة لأن كثرة الرماد كناية على كثرة الطبخ والاعطاء للضيوف ولكن عند مجتمع آخر يعتبر منقصة لأنهم يعتبرونه من التبذير والإسراف.

وهكذا ترى النسبية في جميع الأعراف والعادات ولكن اذا أرجعنا الأخلاق إلى موازين وقواعد تخضع لضوابط كلية فلا تستند إلى النسبية لأنها تكون من نوع الجزئيات والقضايا الشخصية التي لا تركن إلى ضوابط معينة ومقاييس معلومة.

أما في صورة اعتدال الصفات فلا تكون محطاً لوجود النسبية لأنها ترجع إلى ضوابط كلية غير قابلة للتخلف فمثلاً عندما تتولد الصفة الثلاثية المنتزعة من الصفتين كالإسراف واللوم اللذين ينتزع منهما صفة الكرم فهو أمر قانوني عام لم يكن بيد العرف والاعتبار أو انتزاع الكرامة من الغرور والتسكع وانتزاع الصدق من الغلو واقتصاد القول وهكذا فإنها عناوين عامة وصفات غير خاضعة للاعتبار أو هي وليدة الأعراف والتقاليد.

وأما ما يذكر من أنه لا بد من التغيير في العيب الخلقي أو الخلق السيء بآخر حسن من تعود ضده وأن الطريق لمعرفة العيوب أن يلتمس الإنسان صديقاً مخلصاً شجاعاً يمنحه النصح ويقوم له الإرشادات ويصدقه الخبر عما فيه من عيب فيسعى لعلاجه كل هذه تعطي إلى أن الأخلاق قابلة للزيادة والنقص ولتحقق النسبية.

إلا أنه بما أوضحناه تعرف أن النسبية توجد بالقياس إلى الأخلاق بالمفهوم العام لا الأخلاق بالمفهوم الخاص، وأنها من انطباعات الفطرة وليست من الأمور الكسبية التي تأتي عن طريق البيئة والجهود الرياضية الا فانظر إلى ابن عربي اذ يقول أن الأخلاق كلها نعوت إلهية فتكون كلها في جبلة الإنسان وأن القول بأنها إذا راعينا جانب الله كانت خلقاً وإذا راعينا جانب الإنسان كانت تخلقاً جهل بالأمور إن أريد به أن ما يتصف به المرء من خلق طيب مثلاً لم يكن عنده إلا وقت أن رئي اتصافه به أما إن أريد به أن الإنسان لأنه استفاد الوجود من الله الموجود

بنفسه والمتقدم عليه في الوجود كذلك يستفيد الخلق منه ويكون الأمر بالنسبة إليه تخلقاً كان هذا القول صحيحاً بهذا المعنى[1].

وبالجملة إن الأخلاق لم تكن حالة ديناميكية والتجربة التي تقوم على التغيير فهي تتناسب مع أفق الأخلاق العامة أو في خصوص الأخلاق الكسبية.

ويحدثنا سبينوزا في تاريخ الأخلاق قد يكون خيراً في زمان وغير خير في زمان آخر[2].

إلا أن الغزالي في احيائه[3] يرى أن الأخلاق صالحة للتغير بطريق مجاهدة النفس ورياضتها لا ينكر ذلك الا كسل استثقل جهاد النفس وهواها ونزعاتها أو سيء الطبع أراد أن يلتمس لحاله عذراً فزعم أن الأخلاق من الطباع وهذه لا تتغير وإن حسن الخلق لا يكون بقمع نزعات النفس وشهواتها وهذا محال، لرجوعه إلى أصل الطبع والمزاج ـ راجع أيضاً الأحياء[4] وكتابه ميزان العمل[5].

ولكن الغزالي أخذ في سيره إلى تغيير الأخلاق نحو جهة الشرائع والتقاليد والعادات دون ذاتية الأخلاق.

القيم الأخلاقية

للقيمة اتجاهان:

١ ـ القيمة المادية وهي التي تسير على طبق الاقتصاد وهي بمعنى السلعة والتبادل والسعر المقدر.

٢ ـ القيمة المعنوية ويراد السير نحو الاتجاهات العقلية أو المفاهيم العامة أو المتعلقة بالأمور الجمالية أو المتعلقة بالخير.

---

(١) فتوحات ج ٣ ص ٢٤١ .

(٢) تاريخ الأخلاق ط ٣ ص ٣٤٥.

(٣) الأحياء ج ٤ ص ٣٩

(٤) نفس المصدر ج ٣ ص ٤٠ ـ ٤١

(٥) ميزان العمل ـ الغزالي ص ٥٣ ـ ٥٤

وقد عرّف (ريبو) القيمة بأنها قدرة الشيء على إثارة الرغبة وأن القيمة تتناسب مع قوة الرغبة وهذا في الحقيقة تعريف اقتصادي لا تعريف أخلاقي.

وعرّفها (شارل جيد) وقال يجب أن نتصور القيمة على أنها اضاءة الأشياء تحت الشعاع الملقى من رغبتنا وهذا أيضاً مرجعه إلى التعلق بالبضائع والأجناس فلا يخص الجانب الأخلاقي.

وعرّفها (لوسّن) (١٨٨٠ ـ ١٩٥٤) ما هو جدير بأن يطلب وهذا التعريف في الدقة مرجعه إلى الاتجاه المادي.

إلا أن (ماكس شيلر) (١٨٧٤ ـ ١٩٢٨) قال بعدم تعريف للقيمة لأنها تقوم على معرفة ظواهر القيمة وهي في لوحة الإدراك دون أي توسيط شيء نظير الصفة المحضة فإنها غير قابلة للتعريف أيضاً.

ويبدو من (شيلر) أنه قد حصر التعريف في الأمور المحسوسة وقد أثبتنا في كتابنا (دراسات في التعريف والموضوع والغاية) أن جهة التعريف عامة وإنما مقام التعريف في بيان ماهية الشيء من حيث جنسه وفصله وليس التعريف منحصراً في المحسوسات.

وعرفها بارودي (١٨٧٠ ـ ١٩٥٥) القيمة هي ناتج حكم تقديري إنها تؤكد القابل للرغبة في مقابل ما يرغب.

خصائص القيم

ويراد من القيم ذلك المفهوم الكلي وإن كانت لها مصاديق وانطباقات كالنبل والشهامة والإنسانية والكرم والشجاعة والعلم فيكون النظر إليها في اتجاهين الأول من حيث الحمل الأولي والثاني من حيث الحمل الشائع لأن الأولى تقع في دور المفهوم والتصور الكلي والثانية تقع في دور الوجود الخارجي.

وقد ذهب (نقولاي هرتمن) في كتابه الأخلاق إلى وجود خصائص للقيمة.

١ ـ أنه ليس للقيمة وجود مستقل لأنها تتجسد دائماً في حامل لها حال وجوده مختلفة عن حال وجود القيمة فالمنفعة لا توجد إلا في الشيء النافع والأنا لا يدرك هذه

القيمة إلا في الفعل الذي به يدرك هذا الشيء على أنه نافع ونحن لا ندرك الجميل وإنما ندرك الجمال في جسم إنساني أو في منظر طبيعي أو في أثر فني وهذا لا يسلب القيمة طابعها الكلي فالنافع يظل هو النافع نفعاً كلياً والجميل يظل هو الجميل جمالاً كلياً ولكن لا يمكن إدراك القيمة الكلية قائمة بذاتها.

٢ ـ لكن كون إدراك القيمة لا يتم إلا بواسطة حواملها لا يجعل وجود القيمة متوقفاً على وجود الحامل وفي وسعنا أن نتحدث عن عالم من القيم شبيهة بعالم المثل (الصور) عند أفلاطون ذلك أن القيمة هي ماهية وهذه خاصيتها الثانية أنها هي ما هي وشيء في ذاته لكن ينبغي أن نستبعد من فكرة الماهية هذه ما ارتبط بها عند (أفلاطون) و (الاسكلائيين) من تصور وجود مفارق خاص بها فهذا الدواء نافع بما فيه من منفعة وهذه القطعة الموسيقية جميلة بما فيها من جمال فالقيم إذاً معان مطلقة.

٣ ـ وهذا يؤدي إلى تقرير الخاصية الثالثة للقيمة وهي أن معرفتنا بها معرفة قبلية بالضرورة فالإنسان يدرك القيم بنوع من الرؤ يا الباطنة ولكنها ليست رؤ يا عقلية كما في حال إدراكنا للمعاني الكلية وإنما هي رؤ يا وجدانية أعني أننا ندرك القيم بنوع من الوجدان أو العاطفة التي نستشعر فيها القيم وهذا يفسر كون القيم يدركها الطفل كما يدركها الرجل الناضج ويدركها الجهّال كما يدركها المثقفون من الخاصة.

والذي نلاحظه من الخصائص التي طرحها (نقولاي هرتمن) أن الأولى تتجه إلى ناحية الحمل الشائع وفي الثاني إلى ناحية الحمل الأولى إلا أن الخاصية الثالثة هي داخلة في الثانية وليس لها وجود عرضي عن الخاصية الأولى والثانية.

ويميز (لافل) (١٨٨٢ ـ ١٩٥١) بين ثلاثة أصناف من القيم وهي كما يلي:

١ ـ قيم الإنسان في العالم ـ وهي القيم الاقتصادية وهي شروط لقيم من نوع أعلى والقيم العاطفية وهي ترتبط بقيم من أنواع مختلفة.

٢ ـ قيم الإنسان تجاه العالم وهنا يميز بين نوعين قيم عقلية وهي المتعلقة بمعرفة الأشياء وتفسير الظواهر ومعناها بالنسبة إلينا وقيم جمالية تقوم في اللذة النزيهة التي يزودنا بها المنظر المحض للأشياء.

٣ - قيم الإنسان فوق العالم وتشمل القيم الأخلاقية التي تتضمن الفعل في الواقع الموضوعي وتحويل العالم المادي ثم القيم الروحية أو الدينية.

ويرى (لوسن) أن خصائص القيم بما يلي:

١ - أنها ذات علاقة بالمطلق.
٢ - أن القيمة ذات وحدة ولا نهائية تتجلى في تجربتنا بكثرة من القيم ذات الطابع الإنساني.
٣ - أننا نشارك في القيمة المطلقة أو المطلق.
٤ - كل قيمة هي علاقة بين ينبوع عال هو المطلق في ذاته الذي لا يدرك في كمال فيضه وبين محايثه هي القيمة الجزئية التي يستشعرها الفرد في موقف تاريخي معين.
٥ - يجب ألا نفهم من وحدة القيم أنها سلسلة تدرجيّة ذات اتجاه واحد من القيم المحدودة المتميزة بعضها من بعض والتي يخضع بعضها لبعض بل ينبغي أن نفهم هذه الوحدة على أنها لون من وحدة الإشعاع فالقيمة المطلقة هي في مركز القيم وعنها تصدر القيم الأخرى كالأشعة الصادرة عن بؤرة مولدة للنور والحرارة[1].

والذي يبدو أن القيم هي الآثار التي ينتجها الشخص من مصالح عامة أو محل رضاية المجتمع وأما الأصناف التي تعرض إليها (لافل) في خصوص القيم الأخلاقية فذاك في إطار الأخلاق العملية وقد بينا أن الأخلاق تكون عامة للنظرية والعملية معاً.

وأما نظر لوسن بأن جميع القيم ترجع إلى مركز واحد وهي القيمة المطلقة وهذا ليس من نوع التصنيف وإنما التصنيف أن ينظر من مقام النوع إلى ما تحته كما جرى عليه القانون المنطقي كما أن العلاقة بينها وبين المطلق لا تثبت التصنيف في شيء لأن حقيقة التصنيف أن يكون التعدد من دائرة الأفراد المتفقة الحقيقة مع زيادة خصوصية وإلا فمجرد الانتهاء للمطلق لا يثبت حقيقة التصنيف.

---

(١) الأخلاق النظرية ص ٣١ - ٣١.

واضع القيم

وقع نزاع في واضع القيم هل هو الإنسان أم هو أمر خارج عن سلطة الإنسان وهي السلطة الإلهية.

ذهب دينيه لوسن إلى أن القيمة المطلقة تبقى وستبقى نهائياً بالنسبة إلى تجربتنا فوق القيمة الأخلاقية ومثلاً أعلى وشرطاً فوق أرضي فيه كل القيم تتكرس مباشرة للأخلاقية وقد صارت قداسة مطلقة الجهـة أعني المكان الذي فيه سنملك في وقت واحد ونهائياً الحق الكامل والسرور الخالص والفضيلة التامة والحب اللامتناهي.

ويرى كيركجو (١٨١٣ ـ ١٨٩٥) أن اختراع القيم لا يمكن أن يدرك إلا اذا كان استجابة لنداء من أعلى أي على أنه نابع عن علاقتنا الروحية بالله وعن الدور الذي منحنا ويسرنا للقيام به (راجع يوميات كيركجور ٧أ ـ ١٨١ ـ ٨أ ـ ١٨٥، ١٠أ ـ ٤٢٨).

ويقول موريس بلودل (١٨٦١ ـ ١٩٤٩) ليس عندي إلا ما تلقيت ومع ذلك فيجب في نفس الوقت أن ينبثق كل شيء مني حتى الوجود الذي تلقيته والذي يبدو لي مفروضاً عليّ ويجب مهما قلت ومهما احتملت أن أجازي هذا الوجود وأن ألده إن صح هذا التعبير من جديد باعتناقي إياه شخصياً دون أن تستنكره أبداً إرادتي الصادقة جداً.

وتكون عقيدة لوسن أن واضع القيم هو الله كما سار عليه المذهب الأشعري وكثير من اللاهوتيين المسيحيين على أن إدراك الحسن والقبح ليسا من العقل وإنما هما من الله بخلاف المذهب المعتزلي حيث ذهب إلى أنهما عقليان.

أما نظرية (كيركجور) و (موريس) فقد ذهبا إلى أن القيم يمكن موضوعة من الله ومن الإنسان معاً.

وقد وقعت فكرة معارضة إلى أن القيم واضعها المجتمع كـما هي عقيدة دوركايم (١٨٥٦ ـ ١٩١٧) حيث يرى أن الجهات الأخلاقية لها قيمة لا تقاس بسائر القيم الإنسانية وآية ذلك أننا نضحي بنفوسنا من أجلها مما يدل على أنها لا نظير لها ولكن تكون الأمور الأخلاقية منقطعة النظير هكذا فـلا بد أن تكـون العواطف، التي تعيّن قيمها لها نفس الطابع أي يجب أن تكون هي الأخرى منقطعة

النظير بين سائر الرغبات الإنسانية ولا بد أن تكون لها مكانة وطاقة تجعلانها ذات مكانة خاصة بين حركات حساسيتنا والعواطف الجماعية هي التي يتوافر فيها هذا الشرط فلأنها الصدى فيّ نفوسنا لصوت الجماعة العظيم فإنها تخاطب ضمائرنا بلهجة مختلفة تماماً عن لهجة العواطف الفردية المحضة انها تخاطبنا بصوت عال وبسبب أصلها فإن لها سلطاناً وقوة خاصّين ومن هنا تبين كيف أن الأشياء التي ترتبط بها هذه العواطف تشارك في هذه المكانة نفسها وتحتل مركزاً عالياً يسمو على سائر الأمور بمسافة مقدارها هو مقدار المسافة التي تفصل ذينك النوعين من حال الشعور[1].

والذي نعتقده أن القيم ليست قابلة للجعل والاعتبار وإنما هي مجعولة ذاتاً بسبب طبيعتها وليست لها علاقة من حيث الجانب الإنساني أو الجانب الإلهي وإنما تدرك عن طريق العقل بحسب حسنها الذاتي فيها إذ الفعل لا يخلق قيمة وإنما القيمة تقع في متعلق الفعل والمصلحة وإنما الفعل مجرد قشرة عارية عن كل شيء ولذا كان الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة أن الأشاعرة ذهبوا إلى أن المصلحة قائمة بالفعل ولكن المعتزلة يرون إلى أن المصلحة قائمة بالمتعلق وقد حررناه في كتابنا المحاكمات والدراسات الأصولية فراجع هناك وبهذا يتضح لديك عامل صحة مقالة كنت حيث يرجع القوانين الأخلاقية إلى التجربة حيث ينكر أن تكون هناك غرائز أو أفعال أخلاقية وانما هناك تفسير للأفعال من خلال طبيعة الفاعل والمقدّم (وما تطمح إليه هذه الطبيعة من حب للسيطرة وارادة للقول والشيء الذي يقع عليه التقويم في ذاته ليس أخلاقياً وليس مضاداً للأخلاق وإنما هو على الحياد راجع نيتشه عبد الرحمن بدوي ص ١٩٣ ـ ١٩٧ ط ـ القاهرة سنة ١٩٦٥) ولكن الذي نرتئيه أن القيم لها وجود استقلالي وليست بيد الجعل التكويني أو التشريعي.

القيم ايجابية وسلبية

كلمة القيم مفهوم عام يشمل الإيجاب والسلب فيرى شيلر أن القيمة الأخلاقية مرتبطة بسلم القيم ويتحقق كل واحد منها فالفعل يكون خيراً إذا حقق قيمة ايجابية أو إذا حقق قيمة عليا ويكون شريراً إذا حقق قيمة سلبية أو قيمة دينية.

---

(١) الأخلاق النظرية ص ٩٧.

والذي يبدو أن تقسيم القيمة إلى الإيجابية والسلبية ليس بلحاظ النظر إلى مقام العلو والدنو وإنما الميزان إلى ناحية وجود المصلحة والمفسدة في المتعلق دون النظر إلى ذات الفعل أو الفاعل خلافاً لرأي نيتشه[1] حيث يبدو منه التفكيك بلحاظ صدور الخطاب من السادة أو العبيد فالذي يصدر من السادة له قيمة إيجابية والذي يصدر من العبيد له قيمة سلبية وإنما القيمة لها وجود استقلالي من غير نظر إلى توجيه النداء من أي شخص.

وبالجملة إن شيلر يرى أن القيم الأخلاقية تحدد في إطار الأشخاص والأفعال ولا ينظر إليها من طرف النية والإرادة فمثلاً الثقة والوفاء والبذل و روح التضحية كلها في اتجاه الأفعال أو بلحاظ الأشخاص ولا ينظر إلى القيمة بما لها استقلال ذاتي ومن الغريب من (نقولاي هرتمن) (١٨٨٢ ـ ١٩٥٠) حيث يسير على ضوء نظرية شيلر ومع ذلك يرى الاستقلالية الذاتية للقيم الأخلاقية وإنما هي مستندة إلى الأفعال والأشخاص فيكون اعتبارها بلحاظ نظر الأشخاص أو وجودها بلحاظ قالب الأفعال وهذا يعطي عدم الموضوعية لها إلا بتلك النظرة الخاصة من جانب الأشخاص أو الأفعال.

وأما الاختلاف الذي يصدر من حيث كونها فردية أو جماعية أو ذات قيمة ذاتية أو تبعية ونحوها من سائر التقاسيم للقيم فإن ذلك بلحاظ المتعلق والإضافة دون النظر إلى ذات الشيء وحقيقته.

فمثلاً إن فرديتي لها قيمة ولها عنوانها الموضوعي وبما إليه ينظر دون ما فيه ينظر وأخرى ينظر إليه بما أنه أحد أفراد المجتمع فالنظر إلى المجتمع نظرة استقلالية وإلى الفرد نظرة تبعية فالقيمة إلى المجتمع لا إلى الفرد كما أن النظرة الأولى إلى الفرد لا إلى المجتمع.

أو نظير الآلة الالكترونية فالقيمة لها تارة بنحو الذات وأخرى بما أنها في خدمة الإنسان وكل هذه الأقسام وغيرها تتجه إلى ناحية المتعلق والإضافة وإلا فالقيمة مفهوم عام.

---

(١) نسب الأخلاق ترجمة فرنسية لألبير ص ٢٩.

وبعبارة علمية ان القيم مفهوم كلي تارة ينظر إليها من حيث الكم وأخرى ينظر إليها من حيث الكيف والاختلاف يقع بلحاظ الحمل الشائع دون الحمل الأولى فالمفهوم العام له استقلال ذاتي غير ملحوظ فيه أي جهة أو خصوصية وإنما الاختلاف بلحاظ الإضافة والمتعلق الخارجي.

القيم الواقعية والقيم الذاتية

وقع خلاف بين الفلاسفة حول القيم فذهب جماعة إلى أن القيم لها واقعية بمعنى أن لها قالب موضوعي يحدد بإطار الكلية المرتسمة في عالم المثل كما سار عليه أفلاطون وأن القيم لها وجود ذاتي خارج عن دائرة النفس.

وسار بهذه النظرية و- د- سورلي (١٨٥٥ - ١٩٣٥) عندما ألقى في بحثه سنة (١٩١٤ - ١٩١٥) في كمبردج حيث يقول ان العلم علم بما هو كلي وعام أما التاريخ فموضوعه ما هو فردي والفردي يحتوي على العام أو الكلي حتى أن الفرد هو الغرض النهائي من الفلسفة وأعلى فرد هو الإنسان وهو من ناحية مندرج في عالم الترابط العلي ومن ناحية أخرى هو يتجه إلى القيم وخصوصاً القيم الباطنة التي لا تنتسب إلا إلى الأشخاص وهذه القيم الباطنة هي موضوعية تماماً مثل قوانين العلية.

ويمكن المناقشة مع (و. د. سورلي) حيث أن الواقعية عبارة عن التحديد الوجودي وذلك قد يكون بلحاظ الأمور الكلية وقد يكون بلحاظ الأمور الجزئية ويبدو منه الخلط في عرضه للتاريخ بين ما هو فردي حقيقي وما هو فردي نوعي وكون الترابط بين التاريخ وفردية الإنسان بنحو الترابط العلي لأن الفردية الإنسانية تحقق موضوع التاريخ إلا أن توجه التاريخ لذات القيم لا يتم إلا عن طريق الفردية الإنسانية فيكون من نوع الدور المضمر لا الصريح.

ويقول (و. د. سورلي) والحجج التي تقال ضد موضوعيتها تصدق هذه الموضوعية العلمية ومن بين هذه القيم الخير وعلينا أن نجد وجهة النظر التي تسمح لنا بفهم مظهري حياتنا وأعني بهما الارتباط العلّي والتقويم المثالي ولكننا في سبيل هذا الفهم نصطدم بصعوبتين:

أ ـ ما الذي يجعل تحقيق القيم في الواقع ناقصاً.

والجواب أن مرجع ذلك إلى الحرية وهي ضرورية لهذا التحقيق.

ب ـ ما السبب في أن العالم العلّي بمعزل عن التقويم؟

والجواب الوحيد على هذا هو أن العالم غرض والعالم العلّي لا يمكنه أن يعفي الناس من مهمة تحقيق القيم إن العالم العلّي ليس إلا الوسط الذي يمكن من تشكيل وتدريب الكائنات الأخلاقية.

وهاتان المسلمتان تفضيان إلى تقرير هذه الحقيقة وهي أن التوافق بين العالمين العلّي والتقويمي عالم الأسباب وعالم القيم يشملهما إرادة تهيمن عليهما هو العقل الأعلى أو الله بوصفه أساس كل حقيقة واقعية.

والذي نلاحظه وجود فرق بين شمول الإرادة الإلّهية لِلعالم العلي وعدم شمول الإرادة الإلّهية لعالم القيم فإن القيم كما ذكرنا ليست بيد الجعل التكويني ولا بالجعل الشرعي وإنما هي أمور عقلانية محضة فالجعل في أحدهما غير الآخر.

وذهب رينيه لوسن (١٨٨٢ ـ ١٩٥٤) إلى أن المطلق يجب أن يتصور على أنه القيمة المطلقة وهذا المطلق هو الله والمطلق يجب أن يؤسس المعرفة بواسطة الحقيقة ويدحض في الفعل بواسطة الخير ويسحر الحساسية القابلة بواسطة الجمال ويجتذب الحساسية الديناميكية ـ الفعالة ـ بواسطة المحبة من حيث أن القيمة المطلقة يجب ـ وإلى أعلى درجة ـ أن تملك الشخصية التي تعرف أنها القيمة العليا وقلب الروح فإن المطلق يجب أن يسمى الله ولكننا لا نعرفه إلا بفضل المشاركة التي يمنحنا في القيمة بدرجة تتناسب مع سعينا وبهذه المشاركات في القيمة نصل نحن أيضاً إلى الشخصية[1].

ويبدو من لوسن أنه قد أطلق كلمة القيمة على الشخصية كما أنه جاء عن طريق معرفة القيمة من زاوية المطلق وهو الله لأنه المؤسس لوجود المعرفة وقد ذكرنا أن القيم ليست بيد الجعل وإنما هي منجعلة عند وجود الشخصية ويظهر منه الخلط بين مقام المعلولية التكوينية وبين ذات القيمة بينما مقام العلية والمعلولية شيء ومقام

---

(١) الأخلاق النظرية، د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٢٠ و١٢١.

القيمة شيء آخر كما أنه لم يفرق بين الشخصية والقيمة إذ الشخصية من الأمور الانتزاعية والقيمة أعم من ذلك.

وأضاف لوسن في كتاب آخر له إلى أن الوجود الأعلى قيمة وفي الموجود الأعلى نجد الأساس الواقعي للحقيقة أنه الرسوخ الذي بدونه لن نستطيع أن نفعل شيئاً والأمان الذي يشعرنا به هذا الرسوخ لكن هل معنى هذا أنه يجب علينا أن نقرر أنه مساو في الامتداد للقيمة المليئةأو لا. الموجود الأعلى من حيث هو كائن ولا شيء يبرره يتبدّى على أنه واقعة بسيطة لماذا هو متى ما صعدنا إلى ما يزودنا بالجواب عن هذا السؤال جعلنا الوجود الأعلى في المحل الثاني ومشتقاً بالنسبة إلى القيمة المطلقة أن الله هو القيمة العليا التي توجد ذاتها وبوصفه علة ذاته فهو قيمة بوصفه علة وموجود أعلى بوصفه معلولاً لذاته وما أعبده فيه لا أنه موجود بل ذو قيمة.

والذي نلحظه في ذات الله القيمة الإلهية تارة ينظر إليها من حيث كونه خالقاً ومدبراً للموجودات وأن كل ممكن محتاج إليه لفقره وغناه عنه فهذا لا يصدق على مورد القيمة.

وأخرى يكون النظر إلى جهة الأهلية وأن الممكنات لا بد أن تخضع له بنحو الطاعة والامتثال ولذا يقول سبحانه: ﴿يسجد له من في السماوات والأرض﴾ والمراد من السجود هو الخضوع لأهليته ولذا لا يصح السجود لسائر الممكنات لعدم صلاحيتها لمعنى الخضوع والتذلل ويبدو من (لوسن) الخلط بين الأهلية التي في إطارها القيمة وبين العلية التي هي الأساس في مصدر الأشياء وتكوينها فلا تصدق القيمة على مورد العلية إذ القيمة تقع في الرتبة المتأخرة وتقع في عالم التصور.

ويحدثنا عبد الرحمن بدوي في عرضه لنظرية لوسن اذ يقول: والواقع أن قول لوسن أن الله أو المطلق هو القيمة العليا هو قول غامض فهل يقصد من ذلك أن الله هو مصدر القيم لو كان هذا هو مقصوده فسيكون سوء تعبير منه أن يصف الله بأنه القيمة العليا ولم يقصد لوسن إلى هذا قطعاً وإلا لقاله بصراحة ويقصد أن الله هو المعيار الأعلى الذي بالقياس إليه توضع القيم لكن هذا أيضاً تفسير غير مقبول ولا معقول لأن القيم تتعلق بالسلوك الإنساني وما أبعد الفارق بين أفعال الله وأفعال الإنسان أو يقصد ثالثاً: أن الله هو القيمة العليا بمعنى المثل الأعلى والغاية

النهائية لكن (لوسن) لم يكن من القائلين بوحدة الوجود بحيث يقصد هذا المعنى الذي قد يفهم في فلسفة أفلاطون ومن شايعه مثل (جون اسكوت اريجين)[1].

ويمكن المناقشة مع الدكتور البدوي أن القيم لا تحدد بالسلوك الإنساني أو الأفعال وإنما مفهومها في مقام التعقل أوسع فأفعال الله تكون بنحو العلية لسائر الممكنات ولا يصدق عليها أنها ذات قيمة وأما أفعال الإنسان بما هي لا يصدق عليها ذات قيمة وإنما القيمة تقع في ميدان التصورات العقلانية وأما في احتماله الثالث لنقد نظرية لوسن بأنه لو قصد أن الله هو القيمة العليا بمعنى المثل الأعلى والغاية النهائية فهذا لا يستلزم القول بوحدة الوجود لأن وحدة الوجود لها أنحاء بحسب الدقة الفلسفية بين اتجاه غرماء الصوفية وجهلتهم.

وأما بيان القيمة الذاتية فيراد بها وجودها في صفحة النفس وأن لها وجود ذاتي لا وجود موضوعي واقعي.

والذي نعتقده أن القيم توجد في إطار الذاتية ولا توجد من خلال الأفعال والأشخاص لأن الأفعال والأشخاص الموحدين لها كلها تقع بنحو الطريقة والكاشفية دون الموضوعية والقيم هي وجود تلك التصورات التي تقع في محيط العقل وطبيعة الأفعال تعطي الصورة عن مقام العلية والسببية وهذا لا يتناسب مع مقام القيم التي هي من الأمور العقلانية.

---

(١) المصدر نفسه ١٢٢ - ١٢٣.

الأحكام الإلزامية

مما يبتني على وجود القيم ترتب أحكام الزامية سواء كانت من قبل القانون الإلهي أو الوضعي أو التقاليد والعادات أو الإرشاد العقلي.

وقد أشرنا إلى أن أحكام الله يجب الانقياد إليها لأن ذاته صالحة للطاعة والانقياد بخلاف من ليست له أهلية الطاعة فإن الموالي والعبيد الذين ذاتهم الفقر والاحتياج غير صالحين للطاعة والخضوع والتذلل وبهذا يمكن أن نسمي طاعة حقيقية وطاعة مجازية فالطاعة له سبحانه طاعة حقيقة لأن الخضوع ينسب إلى من له الخضوع بخلاف الطاعة للحكام والسلاطين فإنها طاعة مجازية لعدم أهليتهم إلى الخضوع والتذلل الحقيقي.

ويحدثنا سماحة الوالد (قدس سره) في أنواره إن كان الغرض مما ذكر هو رجوع العبادة لعنوان الذات المقدسة وعنوان العلة الفاعلية لذاتها لأنه غاية الغايات ومنتهى العلل الفاعلية فهو لا يثمر في عبادية الشيء لأنه ليس قصد العنوان من العبد خضوعياً بل كان لعنوان الفاعلية فقط لا لعنوان التعبد والخضوع وإن كان الغرض هو قصد العامل للعلة الغائية لا مجرد كونه علة فاعلية وإن انضمت اليها الجهة الفاعلية فيجوز التعبد لأن عنوان الفاعلية إذا اقترن بالخضوع والتذلل لذاته هو

عين الطاعة والامتثال، ولكن لا دليل على حصر العبادية بهذا المعنى في جميع سلسلة الطاعة ومبادىء الامتثال وإنما العقل والعقلاء يعتبرون في الطاعة والقربة أن يكون العمل ناشئاً منها وإن كانت سلسلة القربة غير قريبة من رجاء الثواب وخوف العقاب.

ثم أخذ في عرض نظرية صاحب الجواهر قال: وأما بناءاً على ما اختاره بعض أكابر الفقهاء ـ صاحب الجواهر ـ من انحصار الطاعة بامتثال أمر المولى فقط وأن ما عدا امتثال أمره فليس بعبادة فالعبادة تنتزع من عنوان مولوية الأمر لا من نفس العبادة لذاتها ولا لعنوان الأهلية أو المحبة أو نحو ذلك ويتفرع على ما سلكه أنه لو تزاحم تكليف الأهم والمهم وعصى العبد تكليف الأهم فلا يصح له الإتيان بالمهم بداعي الملاك إلا إذا قلنا بترتب الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم.

ولكن بعد الاحاطة بما بيناه من أن مناط تقسيم العبادة هو كون العمل أداة الخضوع وبذرة التذلل للّه عز وجل وأن عنوان الإطاعة والعبادة لناحية الأمر ليس إلا في طول العبادة في ذات العمل على أن صيرورة الشيء عبادياً لناحية الأمر مجرداً عن كون العمل بنفسه أداة الخضوع والتذلل مما يشكل تعقله وليس قصده (قدس سره) رجوع ناحية مولوية الأمر إلى عنوان الأهلية وهو العنوان الحقيقي للمولوية كما سبق ذكره عن بعضهم لأن ظاهر كلماته أن الطاعة لا تنتزع إلا عن مرتبة الأمر لا عن مرتبة سابقة على الأمر[1].

والذي نحاوله في فهم الأحكام الإلزامية عن طريق الأحكام الإلهية بحيث يكون استناد الحكم إلى من له العلو الحقيقي كما أن الطاعة والانقياد لا يصحان إلا ممن له أهلية الطاعة والخضوع له واتصاف الحكم بالعبادة تارة ينظر إلى ذات الأمر وأخرى ينظر إلى ذاتية العبادة بما في اتيان العمل من خضوع وتذلل والذي نعتقده الوجه الأخير إذ العمل بما هو لا يتصف بالعبادة.

ويكون حكم الإلزام موجباً لتضييق دائرة الحرية إذا لم يكن الإلزام سارياً على نواميس الأخلاق وأما إذا كان متفقاً معه وناشئاً من واقع أخلاقي فليس هناك تضييق للحرية كما أن الإلزام ليس عبارة عن سلب الاختيار وإنما الاختيار أمر انتزاعي من وراء ثبوت العلم والقدرة والإرادة وليس الاختيار في عرض الإرادة.

---

(١) أنوار الوسائل ج ٢ ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨ ط ١.

ويقول كنت ان فكرة الواجب لا يمكن أن تفترض أي قسر غير ذلك الذي يمارسه الإنسان على نفسه بنفسه في التحديد الباطن للإرادة.

ويرتقي إلى أبعد من ذلك ويقول ان الواجب أو الأمر المطلق ليس ممكناً إلا بالحرية ويصيح مخاطباً الواجب أيها الواجب أين نجد جذر جذعك النبيل إنه لا يمكن أن يكون إلا ما يرفع الإنسان فوق نفسه بوصفه جزءاً من العالم المحسوس وما يربط بينه وبين نظام من الأشياء لا يمكن أن يفهمه غير العقل وفي نفس الوقت يهيمن على كل العالم المحسوس ومعه على الوجود المحدد تجريبياً الخاص بالإنسان في الزمان، وعلى مجموع كل الغايات أنه ليس شيئاً آخر غير شخصيته أعني حريته والاستقلال تجاه آلية الطبيعة كلها فلا عجب أن على الإنسان وهو ينتسب إلى هذين العالمين أن يعتبر وجوده الخاص من حيث نسبته إلى تحديده الثاني والأعلى أن يعتبره بالتوقير وأن يبذل أكبر احترام للقوانين التي يخضع لها في هذه الحالة[1].

ولكن الذي نعتقده أن الحرية لا تصطدم مع الواجب اذا كان مصدر الواجب ناشئاً عن القيم الأخلاقية وأما إذا كان ناشئاً عن أعراف خاصة وليس عن مصدر أخلاقي حقيقي فتكون الحرية متعارضة معه لأنه جاء على غير ملاءمة النفس وإظهار فضائلها لأن الواجب إذا كان على مقتضى العدالة فقد جاء على طبق الحرية من غير كبت أو سلب اختيار.

وأما اعتقاد المكلف عدم الحرية فلا يضر بواقع الحرية اذا جاء الواجب على طبق الاعتدال وتساوي الصفات النفسانية لأنه يرجع إلى جهل المكلف لا إلى ناحية عدم وجود الحرية.

وأما الميول الطبيعية التي تصطدم مع الواجب فلا أثر لها إذا كان الواجب قد جاء بما يلائم قواعد الأخلاق فالإقدام على الشهوات يصطدم مع العفة والنزاهة والواجب الخلقي يحتم الابتعاد عن الدخول في سوار الشهوات لأنه خلاف العفة وأما مع ضعف العفة فالميل إلى الشهوات يكون بلا معارض.

وإذا جاء الواجب على وفق الميول الطبيعية التي هي عبارة عن الاعتدال فهي مطابقة للواجب الإلزامي بل هي عينه حقيقة وواقعاً.

---

(١) الأخلاق النظرية ص ١٢٨.

وبالجملة انه لا بد أن يرجع إلى مصدر الميل هل هو بمعنى الاعتدال في الصفات أو الميل الذي يوافق العواطف والانفعالات فإذا كان على النحو الأول كان من نوع الأخلاق وإذا كان من النحو الثاني كان معارضاً له.

الأحكام إيجابية وسلبية

تتوجه الأحكام إلى المكلفين على نحوين:

١ ـ الأحكام الإيجابية وهي التي تقع في قالب الأوامر كقوله تعالى ﴿استقم كما أمرت﴾ وهي ايجابية لا يجوز تركها وإيجابية ندبية وهي التي لها رجحان الفعل مع جواز الترك كقوله ﷺ: لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد وقوله ﷺ: لولا أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك. والأحكام الإيجابية قد تأتي في مادة أمر وقد تأتي في الصيغ وقد تكفل هذا البحث علماء الأصول وقد ذكرناه في كتابنا المحاكمات والدراسات الأصولية فراجع.

٢ ـ الأحكام السلبية وهي الواقعة في إطار النواهي وهي القائمة على زجر المكلفين من ارتكاب المحرمات كقولك لا تشرب الخمر ولا تقامر وقوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ ويكون لسانها تارة بنحو التحريم بأن تكون في صورة المخالفة توجب العقوبة وقد يكون لسانها الكراهة وأولوية الترك كالأكل في الطرقات والبول والغائط في الشوارع والمشارع.

ويكون منشأ الأحكام الإيجابية بلحاظ وجود المصلحة الذاتية فيها كما أن منشأ الأحكام السلبية وجود القبح الذاتي فيها ولذا أشار القاضي عبد الجبار في المغني ما ينقسم إليه الفعل من أحكام قال:

اعلم أن الفعل ينقسم إلى وجهين أحدهما لا صفة له زائدة على وجوده فهذا لا يوصف بقبح ولا حسن عند شيوخنا رحمهم الله وذلك كفعل الساهي والنائم والثاني له صفة زائدة على وجوده فلا يخلو من وجهين إما أن يكون قبيحاً أو حسناً لأنه إما أن يعلم من حاله أنه مما يستحق به الذم إذا انفرد فيكون قبيحاً أو يعلم من حاله أنه مما لا يستحق به الذم على وجه فيكون حسناً.

ثم ينقسم إلى قمسين أحدهما يسمى فاعله بأنه ملجأ إليه لقوة دواعيه إلى ايجاده فلا يدخل في حيّز ما يستحق به الذم أو المدح والثاني أن يكون فاعله مخلّى بينه وبينه وما هذه حاله اما أن يقع على وجه يقبح عليه أو على وجه يحسن، وما يقع على وجه يحسن ينقسم أقساماً فمنها: ما لا صفة له زائدة على حسنه وفعله له وأن لا يفعله فيما يتعلق بالذم والمدح سواء فيكون مباحاً ومنها ما يستحق بأن يفعل المدح إذا لم يمنع منه مانع ولا يستحق الذم بأن لا يفعله فيوصف بأنه ندب ومرغب فيه ومنها: ما يستحق به الذم بأن لا يفعله فيوصف بأنه واجب[1].

مصادر الأحكام

أشرنا في بداية البحث أن منشأ الأحكام قد يكون مصدره التقسيم الخلقي أو القانون الإلهي أو الوضعي أو الأعراف والتقاليد أو الإرشاد العقلي كما أن القانون الشرعي مبني على مصادر كالنص التوراتي أو الانجيلي أو القرآني أو عن طريق السنة أو التلمود أو الكرسي الرسولي عند الكاثوليك أما الاجتهاد عند العامة أو الاجماع أو العقل وهكذا في القانون الوضعي فإنه مبني على هذه الأمور والعرف العام. فهذه التوراة مثلاً جاءت لاستخلاص الأحكام الشرعية لطائفة اليهود قد احتوت على عدة أحكام عبادية، ومعاملية ثم وجدوا أن التشريع لا يكفي في التفريعات فاتخذوا التلمود كأداة مكملة للتشريع وهو على قسمين:

١ ـ المشنة وهي المعبر عنها التوراة الثانية وهي التي جاءت بالمشافهة من قبل موسى التي أوحي بها إليه في جبل سيناء لأن المولى الحكيم أمر أن يبلغها من غير كتابة ويعبر عنها أيضاً المثنى لأنها فرد عرضي للتوراة وبمعنى السنة في قول آخر ودونت المشنة تحت إشراف يهوذا خوفاً من اندثارها وعرف هؤلاء المدونون بالثنائيم.

٢ ـ الجمر أو هو كتاب تفسير للمشنة ولكنه تفسير روائي حيث أنه قد أقام عدة تفاسير عقلانية فأوجب تناقضها بين آراء المفسرين وبهذا قامت فكرة سد باب الاجتهاد كما جرى عليه فكرة الرفض بين علماء السنة وجعلها في مذاهب أربعة

---

(١) الفكر الأخلاقي العربي ١ ص ٣٤ ـ ٣٥.

إلا أن الشريعة اليهودية تضم إلى مصدر التوراة والتلمود العرف أيضاً وهكذا عندما جاءت الأناجيل فقد احتوت على مصادر معينة بعد الايمان بأن المسيح له طبيعة مزدوجة إلهية (لاهوتية) وبشرية (ناسوتية).

وتفرعت ثلاثة مذاهب:

١ ـ الكاثوليك وهي تعتقد بالازدواجية.
٢ ـ البروتستانت وهم أتباع مارتن لوثر وقد أنكروا غفران الذنوب.
٣ ـ الأرثوذكس حيث انشقوا على كنسية روما في القرن الخامس عندما نادى ديوسقورس رئيس كنسية الإسكندرية بالطبيعة الواحدة الإلهية للمسيح.

وتقع مصادر تشريع المسيحية على ستة:

١ ـ الكتاب المقدس وهو العهد الجديد من الكتاب المقدس، ويقصد به الأناجيل الأربعة التي جاءت من قبل مرقس ومتى ولوقا ويوحنا ويلحق بهذه الأناجيل رسائل الرسل وهناك أناجيل غير معترف بها كإنجيل برنابا[1].

٢ ـ قوانين الرسل ويقصد بها المصدر الفقهي للمسيحية وهي القوانين التي دونت ما بين القرن الثاني والرابع الميلاديين وذلك بأسباب كثرة الاحتياج في التفريعات لعدم استيفاء الأناجيل بالأحكام وتحتوي هذه القوانين خمسة كتب:

١ ـ فقه الرسل الإثني عشر.
٢ ـ تعاليم الرسل.
٣ ـ المرسوم الكنسي المصري.
٤ ـ القواعد الكنسية.

ودون متأخراً كتاب القواعد الشرعية اللاحقة للصعود.

٣ ـ قرارات المجامع وهي المجالس التي تعقد من قبل رجال الكنيسة لتأسيس التعاليم المسيحية أو للمناقشة في مايحدث من أفكار جديدة وهذه المجامع على قسمين:

أ ـ مجامع عامة وهي التي تضم كافة مطارنة الكنائس المسيحية في العالم

---

(١) مختار القاضي ص ١٣٤.

المسكون ويلتزم بأحكامها جميع المجتمع المسيحي وقد اجتمع ثماني مرات واعترف في أربع منها من قبل الأقباط الأرثـوذكس وهي مجمع نيقية ومجمع القسطنطينة ومجمع أفسس الأول ومجمع أفسس الثاني ولكن الكنيسة الكاثوليكية اعترفت بالجميع إلا أن البروتستانت أنكرت الجميع.

ب ـ مجامع محلية وهي التي تنعقد بين أساقفة كنائس اقليم معين للنظر في بعض الشؤون الخاصة بتلك المحلة.

٤ ـ العرف وإنما يتمسك بالعرف عند عدم نص من قبل الإنجيل أو لم ينعقد اجماع في البين.

٥ ـ مراسيم الرؤساء الدينيين وذلك عندما قل عقد المجامع أخذ بالتمسك بالمراسيم التي تصدر من قبل البطاركة والمطارنة أو يتمسك عن طريق ما يكتبه آباء الكنيسة ورهبانها إلا أن مذهب البروتستانت ينكر الزعامة الدينية فلا يعترف بهذا المصدر وإنما يسيرون على قواعد الاجتهاد عند عدم النص هذا مع أنه عند انفصال الأرثوذكس لم يعتمدوا على تلك المراسيم وإنما هي في خصوص اتباع تلك الكنيسة هذا مع أن واقع المراسيم مرجعها متصيد من العرف.

٦ ـ المصادر المستخلصة ويراد بها المجموعات التي تضم الشروح الفقهية المقتبسة من المصادر القديمة وأما مصادر الشريعة الإسلامية فتبتني على الكتاب والسنة والإجماع والعقل وعند المذهب السني أضاف إليها القياس والاستحسان وعند الإمامية خصوص الكتاب والسنة والإجماع والعقل ولا يعترفون بالقياس أو الاستحسان لأنها أمور ظنية يغلب فيها الخطأ والاشتباه.

وإليك بعض الصور الإجمالية حول المصدر القرآني فمثلاً إن القرآن ينص على التمسك بالطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر بقوله تعالى ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ سورة النساء ٥٩. وقد أشار في هذه الآية إلى بيان حق الحاكم على الأمة وفي قوله تعالى ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ التوبة ٧١. وهذه الآية في بيان حق الأمة على الحاكم وأشار إلى القضاء في قوله تعالى ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ النساء ٥٨. وأشار إلى حق الحياة في قوله تعالى﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾ البقرة ١٧٩.

وقد أشار إلى حق الملكية في قوله تعالى ﴿أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون﴾ يّس ٧١. وبين إلى جهة العدل والمساواة بقوله تعالى ﴿وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط﴾ المائدة ٤٢ وقوله تعالى ﴿إن الله يأمر بالعدل﴾ النحل ٩٠. وأشار إلى بيان حرية الرأي في قوله تعالى ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ الشورى ٣٨. وأشار إلى بيان حرية العقيدة في قوله تعالى ﴿لا إكراه في الدين﴾ البقرة ٢٥٦. وأشار إلى حرمة المسكن بقوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها﴾ النور ٣٧. وبين إلى جهة التكريم في قوله تعالى ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ الإسراء الآية ٧٠.

وأما المراد من السنة النبوية فهي فعل المعصوم أو تقريره أو قوله ويكون الطريق إلى السنة اما عن خبر الآحاد أو خبر التواتر وقد نوقش في خبر الآحاد وذهبوا إلى القول بعدمه والمشهور على جوازه بين فِرق السنة والأمامية.

والمقصود من الإجماع وهو اتفاق الأمة على حكم من الأحكام الإيجابية أو السلبية وهو إما محصل أو منقول ومرجع المنقول إلى خبر الآحاد وهو أمر حدسي لا حسي.

وعرف الإجماع هو اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية في عصر من العصور على حكم شرعي بعد وفاة النبي ﷺ[1] وذكر في منتهى الأصول هو اتفاق الفقهاء والعلماء كافة[2].

وأما بيان الحكم العقلي فهو في مقام الإرشاد إلى الحكم الشرعي:

ويرى كنت أن مصدر الواجب هو العقل العملي السابق على كل تجربة إلا أن فرويد وأنصار التحليل النفسي يرون في الواجب أنه حامل للأنا الفوقاني المتكون تحت سلطة الآباء والمربين عند الطفل وهؤلاء كانوا السبب في خلق الشعور بالواجب لدى الطفل من ناحية ايجاد الخوف من العقاب سواء كان مادياً أم أدبياً ثم بعد مرحلة الطفولة يستمر الأنا الفوقاني تحت ضغط المجتمع والرأي العام والمعايير السائدة بين الناس.

---

(١) الوجيز للدكتور عبد الكريم زيدان ص ١٥٠ وأحكام الأحكام للآمدي ج ١ ص ٢٨٠.

(٢) منتهى الأصول ج ٢ ص ١٩٤ بوجردي.

وذهب ج جوسدورف أن الواجب في حقيقته يبدو حينئذ لا على أنه مطلق عال من نوع الشيء في ذاته عند كنت ولكن على أنه عامل فعال لتحقيق الشخص انه يقرر الوسيلة لاخلاص أعلى وتدخل الواجب لا ينجم عنه أي سلب للشخصية واستبدال للشخص واقتراض لنوع من الشخص في ذاته يأتي ليحل في كل انسان محل الكائن المتجسد بواسطة فاعل أخلاقي مثالي واحد بالنسبة إلى الجميع ان الشعور بالالتزام لا بمعنى الأمر التأديبي القاهر بل بمعناه العيني كطموح ونبض عاطفي ومقتضى روحي يؤكد على العكس حركة، تحملني صوب أعلى تعبير عن حياتي الشخصية[1].

ويرى الأخلاقيون ذوو النزعة المسيحية اللاهوتية أنه لا بد من الربط بين الواجب (أو الالتزام) وبين المحبة وإلى ذلك وقال بولس ان المحبة هي أداء الشريعة (الرسالة إلى أهل روما الفصل ١٣ العبارة ١٠).

والذي يبدو من كنت هو أحد الآراء التي ذهب إلى أن مصدر الواجب هو العقل دون الإرشاد إلى الحكم الشرعي ولكن فرويد في تمسكه إلى علوية الأنا التي جاءت من قبل الآباء أو المربين أو للمجتمع بأسباب الخوف من العقاب فذاك لا يرجع إلى حقيقة المصدرية وإنما ذلك يعكس عن صبغة أصل الخطاب الإلزامي أن يكون بمظهر العلوية حتى يكتسب الحتمية كما هو طبيعة الأوامر فإن الخطاب الموجه من قبل الذاتي يقع دعاءً ومن المساوي ترجياً والتماساً وبهذا لا بد من التفكيك بين أسباب الاندفاع وبين مصدر الواجب.

وأما نظرية ج جوسدورف فيمكن الحوار معه أن العلوية ليست دخيلة في حقيقة الواجب إلا أن الواجب يمكن أن يعرف عن طريق القرائن وإلا فأصل الخطابات تقع في مقام العرض المجرد من غير نظر إلى ناحية الإلزام أو الترجيح وقد دونا هذا البحث في علم الأصول مفصلاً.

إلا أن ج جوسدورف كيف يتصور خروج الواجب من العلوية عن ذاتيته ويقرر صدور العمل من قبل الشخص على أساس عاطفي ونبض روحي لأن

---

(١) الأخلاق النظرية ص ١٤٠.

التحرك والاندفاع لا بد من وجود منشأ له ولو كان ذلك المنشأ هو القرينة لإثبات الواجب.

وأما النزعة اللاهوتية للديانة المسيحية فهي قاعدة على أساس الصلة بين الواجب والمحبة ولكن هذا المعنى يقع في دور التحريك والدفع نحو أداء العمل بأسباب المحبة التي يعبر عنها بعبادة التجار إذا قصد الثواب وإذا كان الاندفاع بسبب الخوف تسمى بعبادة العبيد وإذا كانت التحريك والانقياد للأهلية فهي عبادة الأحرار كما جاء عن الإمام علي (ع) ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك.

وقد عرفت المسيحية المحبة بأنها الفضيلة التي نحب أشباهنا في الإنسانية بحبهم لذاتهم لا من أجل منفعة أو مقابل يرتد علينا ونسعى لتحقيق أقصى ما نستطيع من خير لهم.

ويقول أمارك ان الواجب هو الحيلة التي تستخدمها المحبة أو الطليعة لها ابتغاء الوصول إلى هذا الوضع.

ويقول هانزمايو انه ينبغي ألا نغفل عن هذه الحقيقة وهي أنه ليس أداء الواجب بمعنى مراعاة القانون، بل العمل الباطن لطبيعتنا الإنسانية هو واجبنا إن (كنت) يفرع الحياة الإنسانية ويعريها من قداستها إن المحبة أعلى من مبدأ الواجب وكبار معلمي الإنسانية الدينيون الأخلاقيون مثل يسوع وبوذا وكونفشيوس ولاوتسيه لم يسلكوا مسالكهم اداء لواجب. وتصور القديس فزنشسكو الاسيزي وفنسان دي بول يعملان وفقاً للأمر المطلق سيكون نوعاً من التجديف قد أعوزت (كنت) النظرة إلى ملء الحياة الفعالة وإلى عمق الإنسان ولهذا أعوزه ما تعنيه المسيحية بالفداء[1].

لا بد أن نعرف حقيقة الحب تارة من حيث اتصال شخص بشخص وذات بذات. وأخرى الحب في أداء الواجب والإخلاص بأداء العمل.

أما الحب بين الشخصيتين فذاك لجهة تساوي النفسين.

---

(١) الفلسفة التنظيمية ج ٣ ص ٢١٣ - بادربورن سنة ١٩٦٠.

الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية

قانون الأخلاق عام غير متميز إلى جهة فردية أو جهة اجتماعية وإنما يجب على كافة الأفراد أن تخضع لمبدأ واحد ولذا عندما نشاهد جميع الرسالات السماوية فإنها جاءت على القيم الأخلاقية متمثلة الصدق والوفاء والأمانة والحياء والعفة والتواضع والشجاعة والاعتدال في الصفات وتطبيق الفضائل النفسية التي انطوى عليها كل فرد إنساني.

وأما اختلاف البيئات فلا يضر بالوحدة الأخلاقية إذا صار المجتمع كله في خط واحد يقوم على التوازن الخلقي.

فجميع رسالات السماء لم تأت بقانون غير ما في واقع الإنسان وفطرته وإنما القانون كاشف عن الصفات النفسانية المنطوية ولا سيما رسالة الإسلام فإنها مكملة لجميع المبادىء الأخلاقية كما أوضحنا في بناء نظام العالم.

وقال رنوفييه (١٨١٥ - ١٩٠٣) لنتأمل المجتمع المنظم عقلياً إن من المفروض فيه أن يكون قد ضبع كل شيء وفقاً للعدالة ويفترض فيه أنه لم يصبح مستحيلاً أو كثير النقص بسبب أغلاط الإنسانية إنه موجود أعني أن التفاهم بين الناس موجود

بدرجة كافية ومستقيمة بحيث يمكن بذل جهود مشتركة ابتغاء إنجاز الواجبات التي تحتاج إلى عمل جماعي وواجبات العدالة تأتي في المقام الأول وتحمل طابعاً إلزامياً لا نظير له ثم إنه إما بسبب الاضطراب والشر في الطبيعة أو بسبب خطأ من الإنسان أو غلط يتمشى مع حكم العقل يحدث للناس حوادث ومصائب من نوع تلك التي تهز المشاعر المتبادلة وتنطبق عليها واجبات فعل الخير فعلى المجتمع أو بالأحرى على أعضائه المتحدين الأحرار أن يعملوا على علاجهم منها بالقدر الذي تسمح به الطبيعة والضرورات الملحة وإذا كانت السيادة العليا للعدالة تبدو لنا قاسية فذلك لأننا لا ندرك بوضوح كم هو ضروري وأساسي في السلوك الإنساني الأخذ بحكم العقل وعده لا غنى عنه لضمان ودوام وحسن إدارة أموالنا ولا ندرك ما تؤدي إليه العاطفة إذا أخذت وحدها دافعاً للفعل من اضطرابات وكذلك لأننا لا نشعر شعوراً كافياً بجمال من هو عادل ونأخذ عليه استبعاد العواطف التي لا يفعل غير أنه ينظمها ولأننا ربما نترك أنفسنا ننخدع بنفاق أولئك الذين عدم شعورهم بدثار من العقار البارد الزائف، وإذا بدت لنا سيادة العدالة غير كافية لتحقيق سعادة الناس فما ذلك إلا لأننا حرمنا من ذلك المنظر الذي لم تره الأرض أبداً أي منظر سيادة العدالة ولم يتبين الناس أبداً ولا عن بعد ماذا سيحدث للعالم لو أن كل إنسان أدى واجبه وأقول فقط على وجه تقريبي وعلى فرض أنه لن يفعل ذلك إلا بدافع الواجب وباستبعاد كل العواطف إن أمكن لكن هذا غير ممكن فالواقع أن هذا العالم الذي سيسود فيه العقل يكون عالماً يسوده الخير وحده بعد أن يتحرر من تلك الأغلال التي كبله بها الظلم من كل ناحية[1].

ويكون نظر فوليبه إلى جانب العقل في توحيد المجتمع نحو خط موحد قد أمره العقل باتخاذه إلا أننا نناقشه بحصول الأغلاط الإنسانية فإنه بعد التنظيم العقلي لا مجال للأغلاط الإنسانية لأن الإنسانية بواقعها لا تصل إلى مرحلة الأغلاط والأغلاط تأتي في دور عدم الوصول إلى مرحلة الإنسانية ويمكن أن يعتبر وجود الأغلاط في إطار الأفراد ولا تأتي في إطار الإنسانية لعدم تكامل بعض الأفراد إلى مرحلة الإنسانية.

---

(١) الأخلاق النظرية ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨ ـ للدكتور بدوي عبد الرحمن.

ويمكن أن يلتقي خط التنظيم العقلي والشرعي في نقطة واحدة لأن كلاً منهما يوصلان إلى الكمال الذاتي في إطار الإنسانية الجامعة لصفة الفضائل والكمال.

وعند مراجعة لرسالة الحقوق للإمام زين العابدين نلاحظ من خلالها علاقة الفرد بنفسه وعلاقة الفرد بالمجتمع وعلاقة المجتمع بالمجتمع وعلاقة مجتمع بفرد كلها ترمز إلى التمسك بالنظام الخلقي وإليك نص الفقرات التي أشار (ع) إليها في رسالته.

أما علاقته بنفسه التحسس بالطاعة وأن يجري الجوانح والجوارح في خطوطها المقررة لها وبما يناسبها من حيث الكم والكيف.

وأشار إلى علاقة الفرد بالمجتمع من حيث الأسرة ومن حيث حق الناس وهي الواجبات المالية أو الراعي والرعية فيجب على الراعي مراعاة الأمة باللطف والمحبة والعدالة ولا يحمل عليهم السيف ولا ينظر إليهم نظر الحاقد المتعطش بالدماء والظلم.

كما أنه أشار إلى علاقة المجتمع بالفرد أن يكون رعية السلطان في دور الطاعة إذا تحسسوا من السلطان المحبة والعدالة أن يضمن لهم السلامة والرحمة لهم والرفق بمسيئهم وشكر محسنهم.

أو علاقة مجتمع بمجتمع آخر كما صنعه رسول الله في مؤاخاة المهاجرين مع الأنصار وهذا يعطي دور جعل العلاقة والارتباط بين مجتمع ومجتمع آخر.

وإليك نموذجاً آخر في الأخلاق الاجتماعية وهو رعاية الجار كما روي في الحديث النبوي: أتدرون ما حق الجار؟ إن استعان بك أعنته وإن استقرضك أقرضته وإن افتقد عدت إليه وإن مرض عدته وإن مات اتبعت جنازته وإن أصابه خير هنأته وإن أصابته مصيبة عزيته ولا تستطيل عليه بالبناء فتحجب عنه الريح إلا بإذنه وإذا اشتريت فاكهة فاهد له فإن لم تفعل فأدخلها سراً ولا يخرج بها ولدك ليغيظ بها ولده ولا تؤذه بقتار قدرك إلا أن تعزف منها.

وعن زين العابدين (ع) قال الجيران ثلاثة جار له حق واحد وجار له حقان وجار له ثلاثة حقوق. فالجار الذي له ثلاثة حقوق الجار المسلم ذو الرحم فله حق

الجوار وحق الإسلام وحق الرحم وأما الذي له حقان فالجار المسلم له حق الجوار وحق الإسلام، وأما الذي لہ حق واحد فالجار المشرك.

وجملة حق الجار أن يبدأه بالسلام ولا يطيل معه الكلام ولا يكثر عن حاله السؤال ويعوده في المرض ويعزيه في المصيبة ويقوم معه في العزاء ويهنئه في الفرح ويظهر الشركة في السرور معه ويصفح عن زلاته ولا يتطلع من السطح على عوراته ولا يضايقه في وضع الجذع على جداره ولا في صب الماء في ميزابه ولا في مطرح التراب من فنائه ولا يضيق طريقه إلى الدار ولا يتبعه النظر فيما يحمله إلى داره ويستر ما ينكشف له عوراته وينعشه من صرعته إذا نابته نائبة ولا يغفل عن ملاحظة داره عند غيبته ولا يتسمع عليه كلامه ويغض بصره عن حرمته ولا يديم النظر إلى خادمته ويتلطف لولده كلمته ويرشده إلى ما يجهله من أمر دينه ودنياه.

وقد وسع الإمام الباقر الجوار إلى مساحة أربعين داراً قال كل أربعين داراً جيران من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله.

وهذا مما يدل على خلق هيئة اجتماعية مترابطة يعمهم الوفاء والمحبة والصدق والأمانة والعفة والارتباط بين مجتمع مع مجتمع لأن النظر فيه إلى التوسعة دون التحديد من فرد لمجتمع.

فتجد الرسول وأبناءه قدأشاروا إلى جعل المجتمع في إطار قانوني عام تضمه الوحدة الأخلاقية المترابطة ويكون النظر إلى المصلحة العامة كما قال الإمام علي (ع) يا مالك عليك بإرضاء العامة وإن سخطت عليك الخاصة.

وذكر أن اعرابية سرقت متاعاً في عهد رسول الله ﷺ وجيء بها متلبسة بالجريمة فكلمه بعض الصحابة في إسقاط العقوبة عنها فقال أيها الناس إنما هلك من كان قبلكم إنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الوضيع أقاموا عليه الحد أما والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها[1]. فالحد قانون عام لم يخصص بفئة دون فئة وإنما الحكم جاء بنحو القضية الحقيقية دون القضية الشخصية.

---

(١) رواه البخاري ومسلم والصحاح الأربعة.

وانظر إلى طرف معاكس بما قام به زياد بن أبيه عندما خطب في البصرة فقال أقسم بالله لآخذن الولي بالمولى والمقيم بالظاعن والمقبل بالمدبر والمطيع بالعاصي والصحيح بالسقيم من غرق قوماً غرقناه ومن أحرق قوماً أحرقناه ومن نقب بيتاً نقبنا عن بيته ومن نبش قبراً دفناه حياً فقام إليه رجل فقال لقد أنبانا الله بغير ما قلت قال الله تعالى ﴿وإبراهيم الذي وفى ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ النجم ٣٧ - ٣٨ - ٣٩. وأنت تزعم أنك تأخذ البري بالسقيم والمطيع بالعاصي فقال زياد إنا لا نبلغ ما نريد فيك وفي أصحابك حتى يخوض إليكم الباطل خوضاً.

التحسس بالمسؤولية

يراد بالمسؤولية الشعور بأداء الواجب والإخلاص في العمل وليست المسؤولية مجرد الإقرار فإن الجزم بالشيء لا يعطي صفة المسؤولية وإنما يجد المتحسس بها أن هناك واجبات لا بد من الانقياد إليها بغض النظر عن النتائج فإن إنقاذ الغريق مما يشعر الشخص بالمسؤولية في إنقاذه إذا كانت له القدرة على الانقاذ وإن دفع الظلم ممن له القدرة على دفع الظلم يجب على ذلك الشخص أن يدفع عن المظلوم وهو مسؤول على الترك فالمسؤولية تختلف بلحاظ الأفراد وبلحاظ المجتمعات.

وبهذا يمكن أن نقسم المسؤولية على أنحاء:

١ ـ المسؤولية الأخلاقية وتقع في الأفعال الباطنة المكللة بالحياء والعفة والوفاء وعدم الخيانة.

٢ ـ المسؤولية الفردية وذلك فيما إذا شعر الفرد بوجود قرارات وأحكام يجب عليه الطاعة والانقياد سواء كانت الأحكام شرعية أم وضعية ولا يختص الفرد سواء كان من طبقة الحكام أو المحكومين لأن طبيعة الحكم سارية على الأفراد من غير تميز طبقي.

٣ ـ المسؤولية الاجتماعية وهي أن يتحسس المجتمع في مسؤوليته لدفع حق مجتمع آخر كما إذا كان مضطهداً أو فقيراً ويعبر عن مثل هذه النوعية من المسؤولية بالتكافل الاجتماعي.

كما أنه تنبهك على أن التحسس بالمسؤولية يكون بنحو القضية الحقيقية أي للأفراد الموجودين فعلاً وللأفراد الذين سيوجدون بعد أو لما انقضى.

إلا أن جنكيفتش يفرق بين المسؤولية على الماضي والمسؤولية عن فعل المستقبل إذ الماضي يسمى بفعل الذنوب والمسؤولية عن المستقبل دائماً في صفحة المستقبل وهي كما ذكره أن التحسس بالمسؤولية عن وجود حكم إلزامي يراد امتثاله سواء كان من جانب خلقي أو شرعي أو وضعي.

شروط المسؤولية

ـ عدم المانع عندما يقوم القائم بالمسؤولية لا بد أن ينتبه إلى أن أداء الواجب لا يكون مزاحماً بمانع سواء كان وجودياً بالمصطلح الفلسفي أو عدمياً بالمصطلح الأصولي بحيث لا يمكنه على أداء الواجب وهو عبارة أخرى بحسب الفن الفلسفي أن عدم المانع هو الأمر الوجودي الذي يمنع من جريان المقتضى عن مقتضاه نظير وجود الرطوبة المانعة عن احتراق الحصير أو عدم اندفاع ضغط الماء لوجود حجرة صخرية ضخمة وهكذا.

٢ ـ أن يكون حراً في تصرفاته فإذا كان مجبراً أو سلب اختياره فإنه في ظرف سلب الاختيار يرتفع موضوعية المسؤولية ويقول لوسن ينبغي ألّا نتحمل مسؤولية مفرطة ولا مسؤولية أقل مما نستطيع بل لا بد أن نختار وفقاً لاستعدادنا الالتزامات التي سنلتزم بها وبعضها هي من الأهمية بحيث ألا ننأى عنها وبعضها الآخر فيها من الملاءمة مع خلقنا وموقفنا بحيث ينبغي أن نطلبها بنوع من الانتخاب وكأن لنا حقاً عليها ومن الواحدة إلى الأخرى يمتد مجال قيمة المسؤولية بالنسبة إلى كل إنسان معلوم وأخلاقيته تقوم في عدم رفضها وفي عدم تجاوزها، وبالجملة فإن المسؤولية هي الحركة التي بها الأنا ينفذ في الموضوعية الطبيعية والاجتماعية ابتغاء إصلاحها وفقاً لمقدرته الأخلاقية وبحسب اتجاهات فعله وفي هذه الحركة تتخذ المسؤولية بحسب طبيعة الأشياء وتعين المثل الأعلى الذي عنده تتوقف لكن هذه الشروط ليست هي

أسباب المسؤولية وإنما هي العلامات والصوى للخط المحدد للقاء بين قوة المسؤولية ومقاومة الخارج ضد الأنا ومسؤولية الأنا هي اندفاعه الإرادي المستقبلي وتساوي الأنا والأنا يساوي ما تساوي المسؤولية[1].

ومما أشار إليه لوسن عليه فقهاء المسلمين بأنه من شروط التكليف أن يكون مقدوراً فإذا كان غير مقدور لا يمكن توجه التكليف إليه لأنه في صورة العجز وعدم القدرة يسقط التكليف.

٣ ـ سلامة العقل فلا تصح المسؤولية من الشخص إذا كان فاقداً للوعي سواء كان أطباقياً أم أدوارياً وهذا الحكم قد جاء في محكمة النقض والإبرام في فرنسا سنة ١٩٠١ ـ ٢١ أكتوبر.

وهذه الشروط قد وردت أيضاً في الفقه الإسلامي وقد كررت في عدة مواطن.

أما وضع القواعد فهو أجنبي عن ساحة شروط المسؤولية وفرق واضح بين شروط الحكم وشروط المتمثل بالحكم وشروط القائم به الحكم ولا بد أن تختلط أحدهـا في الشروط الاخر.

وقد أشرنا إلى أن تحديد الحرية أو سلب الحرية مما يوجب جعل المسؤولية في نطاق ضيق أو مما يوجب رفع موضوعية المسؤولية ولسنا كما يقوله بعص النظريات القديمة ان الجبر لا يمنع من وجود المسؤولية كما يقولون ألقاه في اليم وقال له إياك إياك أن تبتل في الماء فإنه مع سلب اختياره ورفع حريته لا مانع أن يأمر بأمرين متناقضين لقدرة الآمر لأن بيده القدرة بكل انحائها المتصورة بخلاف الممكن فإنه لا يمكنه أن يأمر بذلك.

ولكن بما أوضحناه يظهر لديك أن المسؤولية تخفق في جريانها إذا كانت في حالة سلب الحرية أو التقلقل من نشاطها إذا كان هناك وجود مزاحم لدور الطاعة وأما في أصل إصدار الحكم فلا بد أن يكون القائم بإصدار الحكم في تمام الحرية وفي كمال التصرف.

---

(١) الدكتور بدوي عبد الرحمن ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

وأما سلب اختيار المتمثل والأمر بالطاعة في آن واحد غير ممكن عقلاً كما أنه لا مجال لسلب الاختيار، إذا كان المتمثل يتصف بالعلم والقدرة والإرادة فإنه مع تكامل هذه الصفات ينتزع منها صفة الاختيار، كما دوناه في كتابنا المحاكمات وفي الدراسات الأصولية.

طبقات المسؤولية

تختلف المسؤولية باختلاف طبقات الأفراد من حيث أهميتها الاجتماعية والفردية فعندما تقوم الأنبياء بمسؤولية التبليغ الرسالي لأن نفسيتهم تحمل طاقات كبيرة لا يتحملها بقية الأفراد الآخرين أو يقوم القائد بفتح بلاد أو حصن فإن الالتزام بالمسؤولية لكفاءته الشخصية في الإقدام التي لا توجد من غيره لقصور استعدادها الذاتي.

وهكذا عندما تقوم دولة كبيرة في الدفاع عن دولة صغيرة بحسب القرارات المدونة والشروط المقررة بين الدولتين في الدفاع المشترك فإذا لم تقم الدولة الكبيرة بحماية الدولة الصغيرة حين الاعتداء تكون مسؤولة طبقاً للمعاهدة المقررة بين الدولتين.

المسؤولية الأخلاقية والمسؤولية القانونية

ربما يدعى بالتفرقة بين المسؤولية الأخلاقية والمسؤولية القانونية أن المسؤولية الأخلاقية لم تعقب بعقاب ولكن المسؤولية القانونية تعقب بعقاب.

إلا أنا أشرنا في كتابنا علم الاجتماع أن المسؤولية الأخلاقية أكثر صرامة من العقاب الخارجي حيث أنها مبنية على تأنيب الضمير والعقاب الداخلي وهو أهم من العقاب الخارجي.

سقوط المسؤولية

تسقط المسؤولية سواء كانت مسؤولية أخلاقية أم مسؤولية قانونية في ظرف الجهل والجنون والطفولة ولذا تجد جميع الأحكام الوضعية والشرعية تقر بعدم الجناية

في حال الجنون ولكن لا تسقط المسؤولية في الأموال كما لو كسر الطفل آنية لشخص فإنه ضامن في اعطائه المبلغ ولو بعد البلوغ.

ويعبر عنها فقهاء المسلمين باشتراط العقل والبلوغ إلا أن الجاهل إذا كان مقصراً لا قاصراً فإن المسؤولية لا تسقط وإنما سقوطها في مرحلة الجهل قصور لا تقصير لأن المقصر يمكنه السؤال والتعلم في معرفة الحكم والقرارات القانونية الوضعية والشرعية ولذا يُسأل في الآخرة هلا تعلمت عندها يقول ما علمت.

مسؤولية الأنا أو لذاته

تعرض سارتر إلى أن الأصل في المسؤولية كما لخصه الدكتور بدوي أن الإنسان لما كان محكوماً عليه أن يكون حراً فإنه يحتمل على عاتقه عبء العالم كله إنه مسؤول عن نفسه بوصفه حالة وجود ونستعمل هنا كلمة المسؤولية بمعناها المبتذل وهو الشعور بأن المرء هوالفاعل الذي لا شك فيه لحادث أو شيء وبهذا المعنى فإن مسؤولية ما هو لذاته مسؤولية مرهقة لأنه هو من بواسطته يوجد عالم ولما كان هو الذي يجعل نفسه موجوداً مهما يكن الموقف الذي يوجد فيه فإنه ما هو لذاته ينبغي أن يتخذ تماماً هذا الموقف مع معاملة من المضاده الخاصة حتى لو كان غير محتمل وعليه أن يتخذه مع الشعور المستكبر بأنه هو فاعله لأن أسوأ المضايقات أو أسوأ التهديدات التي تهدد بإصابة شخص لا معنى لها إلا بواسطة مشروعة وعلى أساس الالتزام الذي هو أنا هي تظهر فمن الحماقة إذاً أن نفكر في الشكوى لأنه لا شيء أجنبياً قد قرر ما نشعر به وما نعيشه وما نحن نكونه وهذه المسؤولية المطلقة ليست قبولاً إنها مجرد مطالبة منطقية بنتائج حريتنا مما يحدث لي يحدث لي بنفسي ولا أستطيع أن اتأثر به ولا أن أتمرد عليه ولا أن أذعن له.

ومن ناحية أخرى فإن كل ما يقع لي هو لي وينبغي أن نفهم من هذا أولاً أنني دائماً على مستوى ما يقع لي بوصفي إنساناً لأن ما يحدث لإنسان بواسطة ناس آخرين وبواسطته هو لا يمكن إلا أن يكون إنساناً وأفظع الأوضاع في الحرب وأبشع ألوان العذاب لا تخلق حالة لا إنسانية للأمور وليس هناك موقف لا إنساني وفقط بالخوف والهرب واللواذ بالتصرفات السحرية اقرر أسرها هو غير إنساني لكن هذا القرار إنساني وأتحمل أنا كامل مسؤوليته لكن الموقف لي أيضاً لأنه صورة

اختياري الحر الذاتي وكل ما يقدمه لي من حيث أن هذا يمثلني ويرمز إلي ألست أنا الذي أقرر معامل المضاده للأشياء وحتى عدم إمكان توقعها وذلك بتقريري بنفسي وهكذا لا توجد أعراض أحداث في الحياة والحادث الاجتماعي الذي ينفجر فجأة يسوقني لأن يأتي من الخارج فإذا طلبت للحرب فهذه الحرب هي حربي أنا إنها على صورتي وأنا أستحقها. أنا أستحقها أولاً لأنني كان في وسعي دائماً أن أفلت منها بالانتحار أو الفرار من الخدمة العسكرية وهذه الممكنات النهائية هي التي يجب دائماً أن تكون حاضرة لنا حين يتعلق الأمر بالنظر في موقف فكوني لم أفلت معناه أنني اخترتها ربما كان ذلك عن ضعف أو جبن أمام الرأي العام لأني أفضل بعض القيم على قيمة رفض القيام بالحرب (احترام الناس لي شرف أسرتي الخ) وعلى كل حال فالأمر يتعلق باختياري وهذا الاختيار سيتكدر فيما بعد حتى نهاية الحرب ولهذا ينبغي أن نوافق على كلمة جول رمان (في الحرب لا توجد ضحايا بريئة) فإذا كنت قد فضلت الحرب على الموت أو العار فكل شيء يجري كما لو كنت أحمل عاتقي كل مسؤولية هذه الحرب ولا شك أن غيري هم الذين أشعلوها وأعلنوها وقد يميل المرء إلى أن يعدني مجرد شريك لكن فكرة الاشتراك هذه ليس لها غير معنى قانوني أما هنا فلا تقوم لها قائمة لأنه توقف على أنه بالنسبة إلي وبواسطتي لا توجد هذه الحرب وأنا قررت أن توجد ولم يكن هناك أي قسر أو إكراه لأن القسر والإكراه لا يمكن أن يكون له سلطان على الحرية ولم يكن لدي أي عذر لأنه من خاصية الآنية أنها لا عذر لها فلم يبق عندي إذاً إلا أن أدعى أطالب بهذه الحرب وفضلاً عن ذلك فإنها لي لأنه بسبب أنها تنبثق في موقف أعمل على وجوده ولا أستطيع أن أكتشفه إلا معها أو ضدها فإني لا أستطيع بعد أن أميز الآن بين الاختيار الذي أقوم به لذاتي والاختيار الذي أقوم به لها أي للحرب فأن أعيش هذه الحرب هو أن اختيار نفسي بواسطتها وان اختارها بواسطة اختياري لنفسي ولا مجال للنظر إليها على أنها أربع سنوات إجازة أو تأجيل كرفع الجلسة لأن الجوهري في مسؤولياتي كان في مكان آخر في حياتي الزوجية والأسرية والمهنية لكن في هذه الحرب التي أخذتها أختار نفسي كل يوم وأجعلها لي وأنا أصنع نفسي فإذا كان ينبغي أن تكون أربع سنوات خاوية فأنا الذي أتحمّل مسؤوليتها.

وأخيراً كما بينا في الفقرة السابقة كل شخص هو اختيار مـلق لذاته ابتداء من عالم من المعارف والتكنيكات التي يتخذها هذا الاختيار ويوضحها معاً وكل

شخص هو مطلق ينعم بتاريخ مطلق ولا يمكن أن يفكر فيه في تاريخ آخر فمن ارجاء الوقت أن تتساءل ماذا كنت سأكون لو أن هذه الحرب لم تندلع لأنني اخترت نفسي كواحد من المعاني الممكنة للعصر الذي أفضى بطريقة غير محسوسة إلى الحرب وأن لا تميز من هذا العصر نفسه ولا يمكن أن أنقل إلى عصر آخر دون تناقض. وهكذا أنا هذه الحرب التي تحصر وتحد وتفهم العصر الذي سبقها وبهذا المعنى ينبغي أن نضيف إلى العبارة التي أوردناها منذ قليل وهي لا توجد ضحايا بريئة العبارة التالية لزيادة تحديد مسؤولية ما هو لذاته يكون للمرء الحرب التي يستحقها[1].

ويمكننا المناقشة مع نظرية سارتر حيث أنه ملتزم بالوجودية ومنكر للماهية لأنها تستدعي الثنائية وهو يرفضها فالمسؤولية في تصوره داخلة في صميم الذات ومن الملازمات القهرية لها فلذا لا يمكن الانفكاك عنها فالتهديد والأمر وإن وقع من شخص خارجي إلا أنه في واقعه يرجع إلى ما نشعر به من قيم فالقبول لا يمت عن استجابة وإنما القبول نتيجة مقدمة منطقية وهي الحرية فالمسؤولية عندما تقع فهي تقع لي كإنسان والذي يقررها هو الإنسان فإذاً النتيجة منطقية إن المسؤولية هي في واقعها لي ويمثل في أدوار الحرب لأنه كان قائداً في الحرب الثانية لبعض الجبهات ضد الألمان.

وبيان المناقشة أنا قد انتقدناه في كتابنا نقد المذهب التجريبي وذكرنا أن الوجود على نوعين وجود مطلق ووجود ممكن والذي نلاحظه من سير سارتر يطبق وجرده الإمكاني على وجود المطلق وهو غير معقول فلسفياً لأن الوجود الخاص واقع في مقام التحديد والثنائية قهراً وأنه لم يفرق بين الوجودين.

وأما حديثه حول المسؤولية فالحرب التي خاضها ضد الألمان مصلحة عامة للفرنسيين ولإنسانية الفرنسيين ولكن لم تكن مصلحة لإنسانية الألمانيين فكأن نظره إلى جهة قومية محددة وهو ينكر التحديد ويطالب بالوجودية العامة فيكون الخوض في الحرب ضد الألمان هو مناقض لمبدئه في الوجودية لأن الطرف الثاني قد جئت عليه بأمور عدمية فإزاحة وجود وابقاء وجود آخر وإزالة مصلحة وإبقاء مصلحة مكان مصلحة أخرى مناف لمبدأ الوجودية التي بني عليها.

---

(١) الوجود والعدم ص ٨٧٢ ـ ٨٧٨ ـ بيروت سنة ١٩٦٦.

مذاهب اللذة والمنفعة والرواق

ذهب أرسطيفوس القورينائي (حوالي ٤٣٥ ـ ٣٦٦ ق.م) إلى مذهب اللذة والمقصود منها أنه يعرض للنفس حالتان اللذة والألم فاللذة حركة ملائمة للطبيعة والألم حركة منافرة للطبيعة وتقع اللذة في محيط الإطار الجسدي ولا يعترفون بوقوع اللذة في إطار آخر.

كما أن مذهب اللذة يفكك بين اللذة في الغاية لأنها تقع في دائرة جزئية وبين اللذة التي في محيط السعادة فإنها تنظر إلى صفقة اللذائذ المجتمعة ولكن اللذة الجزئية تكون فضيلة بخلاف السعادة دائماً ينظر إليها عند احتوائها على مجموعة اللذات الجزئية.

والدليل على أن الغاية هي اللذة أننا منذ الطفولة وبدون أي تفكير نحن نقبل عليها وحين نحصل عليها لا نشتهي بعد شيئاً وعلى العكس من ذلك نحن نفرّ من الألم كل الفرار والألم مضاد للذة ويرون أيضاً أن اللذة خير حتى لو نجمت عن أشد الأمور مجلبة للعار إن الفعل هو العار أما اللذة الناجمة عنه فهي في ذاتها فضيلة وخير[1].

واختار أبيقور (٣٤١ ـ ٢٧٠ ق.م) على أساس كون اللذة هي مبدأ السعادة وغايتها قال: نحن نجعل من اللذة مبدأ السعادة وغايتها أنه أول خير نعرفه خير مغروز في طبيعتنا وهو مبدأ كل قراراتنا وشهواتنا وكراهياتنا وإليه نسعى دون انقطاع وفي كل شيء العاطفة هي القاعدة التي تستخدم في قياس الخير، (رسالة أبيقور إلى مانفيه ورد في كتاب ديوجانس ـ المقالة العاشرة بند ١٢٨ ترجمة زيفوت ج٢ ص٢٩٩).

ويحدثنا ديوجانس اللائرسي عن أبيقور في المقالة العاشرة بند ١٢٩ ترجمة فرنسية ج٢ ص٣٠٠ أن بعض اللذات تعقبها آلام وأن بعض الآلام شرط للحصول على لذات وهناك لذات خالصة لا تعقب ألماً أوأن اللذة قد تجر إلى ألم

---

(١) حياة وأراء الفلاسفة المشهورين ـ ديوجانس اللائرسي ترجمة فرنسية ج ١ ص ١١٦ باريس ١٩٣٣.

ويرى أن كثيراً من الآلام أفضل من الشهوة وذلك عندما تؤدي إلى لذة تعوّض عن الآلام وتزيل بكثير.

فإن صح أن كل لذة منظور إليها في ذاتها وفي طبيعتها الخاصة هي خير فإن من اللذات ما لا ينبغي أن ننشده لما يعقبه من آلام أشد وكذلك كل ألم شر ولكن لا ينبغي تجنب كل الآلام لأن من الآلام ما يعقب لذة كبرى وبالجملة ينبغي أن نفحص عن المزايا والمضار قبل أن نحكم على قيمة اللذات والآلام لأن الخير يمكن أن يصبح قبل أن نحكم على قيمة اللذات والآلام لأن الخير يمكن أن يصبح بالنسبة إلينا في بعض الأحوال شراً وبالعكس يمكن أن يصير الشر خيراً.

ويبدو من أبيقور أنه قد سلك في معرفة اللذة والألم إلى جهة دور الاجتماع بينهما وإلى جهة المعارضة ويكون المحصل أنه قد نظر إلى جهة النسبة بين اللذة والألم على نحو العموم من وجه دون العموم من مطلق ولكن الذي نتأمله أن اللذة والألم أمران إضافيان ولكن من حيث كون الشيء لذة ومن حيث كونه ألماً لا يمكن اجتماعهما في وجود واحد وحيثية واحدة أما إذا اختلفت الحيثية فلا مانع منه.

وقسم أبيقور الرغبات إلى ثلاثة أطراف:

١ ـ رغبات طبيعية وضرورية.
٢ ـ رغبات طبيعية لكنها غير ضرورية.
٣ ـ رغبات ليست طبيعية ولا ضرورية.

ديوجانس اللائرسي ج٢ ص٢٦٢ ترجمة فرنسية والمقصود من الرغبات الطبيعية والضرورية هي التي يسد بها حاجيات وجود الكائن من الغذاء والشراب.

وأما بيان الرغبات الطبيعية غير الضرورية كالاستمتاع ببعض الألوان أو المأكول أو المشروب والملبوس ولكن الأخذ بهذه الأنواع على خط معتدل بحيث لا يدخل في جانب الإفراط ولا في جانب التفريط وأما المراد بالرغبة التي ليست طبيعية ولا ضرورية كدافع التفاخر لعلو المقام وطلب الرفعة في السلطة والجاه والمطلوب من الشخص الابتعاد عن مثل هذه الرغبة فإنها مما تقلق الإنسان وتجعله في متاهات وأحلام.

النفعيون

يراد من لفظ النفعية هي مدلول لنظرية فلسفية في الأخلاق ويكون محور تفكير النفعي سعادة المجتمع البشري ويكون طريق وصوله إلى السعادة هو الانغماس في المحسوسات دون النظر إلى المجردات وأن السعادة عندما تحقق الخير للغير كما سار بهذه النظرية بنثام (١٧٤٨ - ١٨٣٢).

يقول وليم ريفدسون في كتابه النفعيون أن علم الأخلاق النفعي هو بالضرورة تحليل وضعي واستقرائي يقوم على الحقائق اليقينية وأن غايته تنطوي على استخدام الحقائق استخداماً صحيحاً[١].

وذلك كي نحقق غرضاً ملموساً هو تحسين ظروف الحياة القائمة وأما الأخلاق المثالية التي لا سند لها من التجربة فليس لها من نصير بل نطرحها ظهرياً باحتقار.

ويرى وليم ريفدسون أن المنفعة مذهب تجريبي معاً الذي هو عبارة عن معارضته للنظرية التجريدية فيتسم المذهب النفعي بالجهات العملية.

إلا أن بنثام عرف المنفعة بما يتساير والزهد تارة وبالميل والنفور أخرى[٢] وقد عرفت المنفعة بأنها كل لذة أو كل سبب في إيجاد لذة[٣] ولنأتي إلى نظرية بنثام مفصلة حيث أنه كان الرائد الأول للنفعيين في القرن التاسع عشر وسار في ركاب نظريته النفعية جيمس مل وابنه جون وجورج جروت والكسندر بين.

والمهم في بيان فلسفته الأخلاقية وقد ذكر في كتابه «مقدمة في أصول لأخلاق والتشريع» قال انه خلق الإنسان خاضعاً لسيدين قاهرين الألم واللذة فهما وحدهما اللذان يدلان على ما ينبغي أن نفعل كما أنهما يحددان ما سوف نفعل فهما مصدرا الصواب والخطأ من ناحية وسلسلة الأسباب والنتائج من ناحية أخرى وهما اللذان يتحكمان في كل ما نقول وفي كل ما نفكر وكل جهد نبذله كي نتخلص من نيرهما

---

(١) النفعيون ص ٩ ترجمة محمد إبراهيم زكي

(٢) نفس المصدر ص ١١

(٣) الأخلاق النظرية ص ٢٤٨

جهد ضائع وأن مبدأ المنفعة ليعترف بهذا الخضوع لهما فهما الأصل وذلك كي نحقق السعادة على يد المنطق والقانون ولهذا كان مبدأ المنفعة أساس عملنا الراهن.

وأضاف بنثام في حديثه قائلاً والمقصود بمبدأ المنفعة ذلك المبدأ الذي يستحسن أو يستهجن كل فعل مهما كان نوعه بمقتضى ماله من نزوع نحو زيادة سعادة الطرف الذي يعينه الأمر أو الإقلال منها أو بعبارة أخرى بنفس المعنى بمقتضى ما ينمي تلك السعادة أو يناهضها وأنا أقول كل فعل مهما كان نوعه ولا أعني بهذا أي فعل خاص بفرد معين بل أعني أيضاً أي إجراء تتخذه الحكومة.

ويأتي بنثام إلى دور تعريف المنفعة بقوله: إنها تلك الخاصة التي توجد في أي موضوع بحيث ينزع إلى خلق فائدة أو ميزة أو لذة أو خير أو سعادة وهذه كلها في حالتنا الراهنة شيء واحد أو بعبارة عكسية لها نفس المعنى أي موضوع يمنع حدوث اساءة أو ألم أو شر أو شقاء للطرف الذي يعينه الأمر فإذا كان ذلك الطرف المجتمع بوجه عام فالمقصود إذاً سعادة ذلك المجتمع أما إذا كان فرداً معيناً فالمقصود إذاً سعادة ذلك الفرد.

ويبدو من خلال تعبير بنثام أنه قد عمم المنفعة إلى الأخلاق والتشريع ولذا نشاهد في عرضه لمبدأ المنفعة أنه يقول بأنها شاملة لأكبر قدر من السعادة أو كما عبر عنه في أول بحثه أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس يقصد بذلك خير المجتمع أو رفاهيته لا بالنظر إلى رفاهية الفرد خاصة.

ويكون عنصر السعادة لدى بنثام هو وجود اللذة وانعدام الألم ووجود فائض من اللذة على الألم ويقول في استفادته من رأي بريستلي وإن كان يعترف بهذا المبدأ لم يتبين أهميته ومداه الحق ذلك لأنه لم يفهم أن عصارة السعادة هي اللذة وانعدام الألم ويقول أن المصادر أربعة:

١ ـ المصدر الطبيعي.
٢ ـ السياسي.
٣ ـ الخلقي.
٤ ـ الديني. وكل واحد منها جزاء طالما أن اللذائذ والآلام الخاصة لها بكل منها هي مصدر القوة الملزم في أي قانون أو أية قاعدة من قواعد السلوك فالآلام أو اللذائذ حين تأتي لنا كأمر من طبيعة الأشياء دون أي تدخل مقصود من الإرادة

يقال انها تنبعث عن الجزاء الطبيعي فالاعتدال مثلاً يحفظ الصحة ويؤدي إلى اللذة أما المرض فمرجعه بالطبع إلى عدم الاعتدال والنتيجة هي الألم أما حين تأتي عن طريق أولي الأمر في المجتمع أو حين يقوم بتنفيذها أشخاص أو شخص له صلاحية كالقاضي مثلاً فهي تنبعث عن الجزاء السياسي أو ما يعرف عادة بقانون البلاد والمقصود بالجزاء الخلقي ضغط الرأي العام علينا أو ما ينبغي أن نطلق عليه الجزاء العمومي أما الجزاء الديني فيرجع إلى اعتقادنا في الله وفي صلتنا به جل شأنه من حيث حياتنا الراهنة والمستقبلة وهنا يقع العبء على رجل الأخلاق وعلى المشرع سواء بسواء فعليهما أن يجعلا هذه الجزاءات تؤدي وظيفتها على أحسن الوجوه في سبيل تحقيق السعادة الإنسانية الفردية أو الجماعية فكلاهما يدفعه دافع واحدوإن كان لكل منهما طريقته الخاصة، ولكن اللذائذ والآلام لا تختلف من حيث مصادرها وإنما تختلف أيضاً من حيث قيمتها أو قدرها.

ويكون تقدير القيمة بحسب الفرد أن قيمة اللذة أو الألم تتوقف على أمور ستة: ١ ـ الحدة. ٢ ـ المدة. ٣ ـ الثبوت . ٤ ـ عدم الثبوت. ٥ ـ القرب. ٦ ـ أو البعد ويقول اذا أردنا بالإضافة إلى تقدير قيمة اللذة أو الألم كل على حدة أن نقدر نزوع الفعل الذي ترتبت عليه هذه اللذة أو نشأ عنه ذلك الألم فعلينا أن ننظر أيضاً في أمرين أولهما الخصوبة أو النماء (أي احتمال أن يعقب الفعل احساسات من نفس النوع فاللذة تعقبها لذائذ والألم تعقبه آلام) وثانيهما النقاء (أي احتمال ألا يعقب الفعل احساسات من نوع عكسي فاللذة تعقبها آلام أو الألم يعقبه لذائذ).

والذي يختص بجماعة من الأفراد أن يضاف إلى تلك الشروط الستة شرط سابع وهو نطاق الألم أو اللذة أعني عدد الأشخاص الذين يتأثرون.

ويأتي بنثام إلى تقسيم اللذة والألم فيقول إن اللذة البسيطة أربعة عشر أما الآلام فإثنا عشر واللذائذ البسيطة هي لذائذ الحس والثروة والمهارة والصداقة وحسن السيرة والقوة والتقوى والمحبة والشماتة أو التشفي والذاكرة والتخيل والتوقع والتأليف الفكري والراحة.

أما الآلام البسيطة فهي آلام الحواس والحرمان والارتهان والعداء وسوء السيرة والتقوى والمحبة والشماتة والذاكرة والتخيل والتوقع وتداعي المعاني.

ويقول: وجلي ان هذا التقسيم للذائذ والآلام لا يبتني على أية خطة علمية أو منطقية وهو تقسيم لا يقيم بالشمول كما أن تفريعاته في الحالتين ليست بالقاطعة بل هو تقسيم فج ربما يصلح للأعراض العملية[1].

والشروط التي تؤثر في الإحساس هي الصحة والكمال الجسماني والمعرفة كماً ونوعاً وقوة الملكات العقلية والميل أو الهوى والحساسية الدينية والخلقية والانحياز والحالة المالية وعلو المرتبة والتربية والحكومة الخ. والذي يكون له علاقة بالفعل الإنساني هو البحث عن الصواب والخطأ والخير والشر والجدارة وعدم الأهلية من حيث علاقتها بالأفعال ومن حيث طبيعة العقاب وتناسبه معها من وجهة نظر رجل الأخلاق والمشرع على التوالي.

وصدور الحكم الخلقي على فعل من الأفعال ناشىء عن قصد الفاعل لأنه قد يكون قصد الإنسان إلى الفعل أن يقدم خيراً لجار له ولكن الباعث الذي يدفعه لهذا قد يكون ميله نحو هذا الجار أو أن صديقاً عزيزاً أوصاه برعاية هذا الجار فالباعث ما يدفعه للعمل أما القصد فيشمل الفعل نفسه فما العلاقة إذاً بين القصد والباعث ويجيب بنثام بالتمييز بين القصد من الفعل وتوقع نتائجه هذا بالنظر إلى رجل الأخلاق وأما القاضي أو المشرع فيكون قصدهما إلى الفعل الصريح أو بالنتائج التي تسفر عنه وأما من حيث البواعث فهي ما يدفع الإرادة أو يؤثر فيها أو يحدد اتجاهها وما يدفع ويحدد على هذا النحو ما هو في آخر المطاف إلا اللذة والألم فالباعث أصلاً ما هو إلا اللذة أو ألم يعمل على نحو معين وفضلاً عن ذلك فإن البواعث في نظر بنثام ليست في حد ذاتها حسنة دائماً ولا سيئة دائماً إنما يكون الباعث حسناً أو سيئاً بالرجوع إلى النتائج التي تترتب عليه في كل حالة معينة وأساساً من القصد الذي يتولد عنه والذي منه ينبعث أكبر قسط مادي من النتائج فالباعث حسن إن كان القصد الذي تولد عنه حسناً وهو سيء إن كان القصد الذي تولد عنه سيئاً والقصد حسن أو سيء بمقتضى النتائج المادية التي تترتب عليه.

---

(1) نفس المصدر ص ٣٤.

وقد جعل بنثام جدولاً لمنابع العمل لمعرفة أنواع اللذائذ والآلام المتعددة التي تتأثر بها طبيعة الإنسان وبيان أنواع الرغبات والبواعث واستعرض الأسماء المختلفة من محايدة وتقريظية وانتقادية.

وبالجملة إن خلاصة رأي بنثام يعرف المنفعة كل لذة أو كل سبب في إيجاد لذة.

وأن مصادر المنفعة تقوم على الفردية وهو عبارة عن أن الفرد هو الحاكم على لذته وبعين ذلك تكون اللذة متساوية عند الجميع.

ويقول ان كيان علم الأخلاق قائم على حساب اللذات وان لذة ما تفوق على لذة أخرى من حيث الأشدية أو الدوام أو الآكد أو الأقرب أو الأخصب أو الأصفى أو الأوسع نطاقاً فالشدة والدوام خاصيتان ذاتيتان في اللذة والأكدية والأقربية خاصتان تتعلقان باحتمال الانطباع وعلاقته بالحاضر وأما الخصب والصفاء فيكونان إلى انطباع الشعور بنحو الاستقلال عن الانطباعات الأخرى بحيث ننظر إلى الخصب بحسب ذاته لا بالنظر إلى أنه يجد لذة أخرى وأما الأوسع نطاقاً فتكون بملاحظة اعتبار الغير في تقدير اللذة.

ويحدثنا بنثام عن روح المنفعة بالروح التجارية يقول إذا كانت النقود هي الأداة الجارية للذة فمن الواضح بالتجربة القاطعة أن كمية اللذة الفعلية تتبع في كل حالة معينة وفقاً لهذه العلاقة أو تلك كمية النقود والمقياس المشترك الوحيد الذي تقبله طبيعة الأشياء هو النقود كم تعطي من النقود لشراء هذه اللذة خمسة جنيهات لا أكثر وكم من النقود تعطي لشراء تلك اللذة الأخرى خمسة جنيهات لا أكثر إذاً هاتان اللذتان هما في نظرك متساويتان.

ويقول لا تتصورن أن الناس سيكلفون أنفسهم مشقة تحريك خنصرهم في سبيل خدمتك إن لم تكن لديهم مصلحة في ذلك فهذا أمر لم يحدث أبداً ولن يحدث طالما بقيت الطبيعة الإنسانية كما هي لكن الناس سيرغبون في خدمتك إن وجدوا في ذلك مصلحة لهم والفرص كثيرة التي فيها ينفعونك وينفعون أنفسهم في نفس الوقت وفي هذه الخدمات المتبادلة تقوم الفضيلة.

ويقول ان أخس الناس وأفضلهم لهم دوافع متشابهة فكلا الفريقين يسعى لزيادة مجموع سعادته.

وإن السعادة امتلاك اللذة مع الخلو من الألم وهي تتناسب مع مجموع اللذات المذوقة والآلام المتجنبة ما الفضيلة انها ما يسهم في مزيد من السعادة وما يكثر من اللذات ويقلل من الآلام والرذيلة بعكس ذلك هي ما يقلل من السعادة ويسهم في الشقاء.

ولا يرتئي إلقاء كلمة الواجب في قاموس الأخلاق.

رأي جون استيورت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣)

اتخذ استيورت مل بنثام ورسم له ثلاث نقاط:

١ - كفاءة الحكيم ولياقته فقال أن يكون المرء إنساناً شقياً أفضل من أن يكون خنزيراً راضياً وأن يكون مثل سقراط ساخطاً خير من أن يكون أبله سعيداً وإذا كان الأبله والخنزير مختلفين في الرأي فذلك لأنهما لا يعرفان غير وجه واحد من المسألة[1].

وقد نوقش من قبل لوسن وقال ان الشخص العادي قد يرفض اللذات العالية التي ينصح بها الحكيم مثل اللذات العقلية والموسيقى الرفيعة والتضحية بالذات في سبيل الآخرين والبطولات بأنواعها وهذا يتنافى مع كون اللذة هي ما يستشعره الشخص لذة فعلاً ومن وجهة نظره أن هذا من شأنه أن يقضي على أصالة وقوة الإقناع الموجودتين في مذهب المنفعة والناجمتين عن الاستناد إلى التجربة الشخصية لكل فرد.

(١) مذهب المنفعة ص ١٨

٢ ـ ملاحظة درجات القيم بما يراه الحكيم على نحو التميز الكيفي بين اللذات من غير اقتصار على جانب التميز في الكم سار عليه بنثام[١].

٣ ـ تغلب المصلحة العامة على المصلحة الخاصة فقال ان السعادة هي المعيار المنفعي لما هو خير في السلوك ليست السعادة الخاصة بالفاعل بل سعادة كل الناس وبين السعادة الخاصة بالفرد وسعادة الآخرين يقتضي مذهب المنفعة أن يكون الفرد نزيهاً محايداً مثل شاهد نزيه محايد محسن وفي القاعدة الذهبية التي وضعها يسوع الناصري (المسيح) نجد الروح الكاملة لأخلاق المنفعة فأن تعامل الناس بما تحب أن يعاملوك به وأن تحب غيرك كما تحب نفسك ـ هاتان هما قاعدتا الكمال المثالي في الأخلاق المنفعية.

ويقول بيد أن الأخلاق المنفعية ترفض الإقرار بأن للتضحية قيمة ذاتية إن التضحية التي لا تزيد أو لا تتجه زيادة المجموع الكلي للسعادة تعديلاً فائدة والتضحية الوحيدة المقبولة هي الإخلاص لسعادة الآخرين وللإنسان أو الإقرار في الحدود التي تفرضها المصالح الكلية للإنسانية[٢].

ولنتحدث عن آرائه بصورة عامة فأولاً تجده في علم النفس يقول انه موضوع متعدد الأطراف وينتهج الطريقة الاستقرائية التجريبية ويأتي في تجريبيته إلى تفسير العقل بأنه مركب من ذرات حسية تتصل وتعمل بطرق محددة وبمقتضى قوانين محددة وتتفرع على ذلك نظرية الترابط أو الكيمياء العقلية فتفسير العقل عنده ما هو إلا تبيان لكيفية الترابط بين حالاته المتباينة.

ويرى مل أن القانون للترابط هو قانون التداعي أما القانون الآخر المسلم به وهو قانون التشابه فينزع إلى إدخاله في نطاق التداعي أو التواتر بالاقتران.

ويعتقد مل أن الوصول إلى العالم الخارجي بواسطة الحواس المرتبطة في خبرتنا والتي توصلها إلينا الحواس المختلفة فمثلاً حاسة اللمس ترتبط بالنظر والطاقة الحركية فالكتاب الذي أمامي الآن يبدو كما هو بالنسبة لي صلباً ممتداً ذا شكل معين وكيان خارجي وهكذا.

---

(١) مذهب المنفعة ص ١٣ ط ٨ ترجمة فرنسية.

(٢) نفس المصدر ص ٣١.

وبواسطة الترابط يفسر مل خصائص الذاكرة وعملها وكذلك الخيال والإدراك وكل عمليات الفعل وملكاته على أنه بنفس النظرية يفسر لنا الطبيعة الخلقية فالضمير وكذا المشاعر الخلقية ليست في نظره فطرية بسيطة التركيب بل هي معقدة مشتقة من أشياء أخرى ومن الممكن أن نتقصى أصل نشأتها هذا أو العناصر النهائية هي إحساسات اللذة والألم أما كيف تتجمع هذه الإحساسات عن طريق التجربة فتصبح ذلك المركب النهائي فتلك هي المشكلة خذ مثلاً الإحسان أو المحبة وهي منتهى المشاعر الخلقية إنه لا يدخل فيما يبدو في مجال المصلحة الذاتية بأي حال من الأحوال إلا أن مل يأتي إلى حل المشكلة كما سار بنثام في التمييز بين الباعث والقصد فالباعث على الإحسان في نظر مل هو المصلحة الذاتية دائماً أي اللذة التي يستخلصها المرء من عمل الخير أما القصد فلا غائي أي أن الإحسان بعبارة أخرى يؤدي إلى لذة المحسن نفسه حتى وإن كان ما يصبو إليه هو خير الآخرين وسعادتهم.

ويتساءل مل إذ يقول أوَيمكن أن نتطلب قدراً أعظم من الحب الاجتماعي أكثر من أن خير الغير هو مبعث السعادة لنا أو أن خيرهم بعبارة أخرى هو خيرنا.

والمنفعة هي التي تفرق بين الأفعال الخلقية وغير الخلقية.

ويقول في التربية انها ضرورة على تعليم الطبقات الدنيا والعليا سواء بسواء وأن الغاية من التربية هي أن نحيل الفرد على قدر الإمكان إلى أداة من أدوات السعادة يكفلها لنفسه هو أولاً ولغيره من الكائنات ثانياً وهو يوافق نظرية هلفيتبوس أن الناس في الأعم الأغلب سواسية في قدرتهم على الامتياز الفعلي وأنهم لا يختلفون إلا بسبب التربية وهو بنفسه ما سار عليه أيضاً مل.

وأما نظريته في الحكومة بأن تكون الغاية في سيطرة الهيئة الحاكمة المصلحة العامة سواء كانت قليلة أم كثيرة فتجد الفرد يسعى للحصول على السعادة والتجنب من الألم وقد يكون نظره إلى سعادته الشخصية وقد يكون نظره إلى سعادة الآخرين فإذا أتيح للإنسان السيطرة على الآخرين فقد يستخدم السيطرة في مواردها الحسنة أو يسخرها لتحقيق أغراضه الذاتية وقد تكون الهيئة الحاكمة في فرض سيطرتها قد تضطر إلى الإرهاب لتحقيق رغباتها الذاتية.

فالحومات ثلاث: ديمقراطية وأرستقراطية وملكية ويقول مل أنه سرعان ما نتبين أن الضمان المنشود غير مكفول في أي منها ففي كل منها تتدخل المصلحة الذاتية فتحول بين الحكومة وتأدية وظيفتها كذلك لا يمكن التغلب على المشكلة بإدماج الثلاثة فيما يعرف بتوازن الدستور البريطاني الملك ومجلس الأعيان ومجلس العموم فهذا التوازن توازن وهمي فحسب اذ قد تتخذ سلطتان من هذه السلطات ضد السلطة الثالثة فتشلها عن العمل وهذا ما يحدث فعلاً في بعض الأحوال هذا والائتلاف الطبيعي إنما يكون بين الملكية والارستقراطية لما بينهما من مصلحة مشتركة ضد العامة.

والحصول على الضمان الحقيقي من قبل ممثلي الشعب وهو مجلس العموم الذين يقولون بالحد من سوء استخدام التشريع على أن تكون تلك الهيئة الممثلة لها سلطة ضابطة بقدر كاف.

وينتقد وليم ديفدسون في كتابه النفعيون أن النقص يشوبها ـ أي نظرية الحكومة مل ـ من بعض النواحي فأمر جلي فهي أولاً تبدأ من مفهوم خاص عن السعادة الإنسانية فتستخلص منه نظرية الحكومة كلها دون نظر إلى التجربة فيما يبدو وقد يعترض على هذا بأن تحليل مل للطبيعة الإنسانية تحليل جزئي اذ لا يخرج عن كونه اعتراف مجرد بالمصلحة الذاتية عند الإنسان دون ما ينبغي من اعتداد بالدور الهام الذي تلعبه طبيعة الإنسان الاجتماعية في علاقاتها بأخوانه ـ أي الدور الذي تلعبه مشاعر الألفة والمشاركة الوجدانية والكرم ونحوها[1].

أما وجهة نظره في الأخلاق فإن الأفكار والمبادىء الخلقية المبنية على الفطرة وأساس الأحكام الخلقية هو الضمير التي تتقبل بلا برهان لم يرتض بها إلا أن مل تمسك بمذهب المنفعة وقال ان كل ما يرتبط من الوجدانيات أجزاء من الأخلاق النفعية ويقول مل إني أنظر إلى المنفعة على أنها المرجع الأخير في المسائل الأخلاقية كلها ولكنها يجب أن تكون منفعة بأوسع المعاني تبتني على المصالح الدائمة للإنسان بوصفه كائناً تقدمياً ولا ينكر مل وجود البديهيات الخلقية بيد أنه يثير مسألة لها قيمتها وتراه حين يريد أن يستخلص جواباً لهذا التساؤل يقيم الدليل على أن كثيراً

---

(١) النفعيون ص ٩٤ ـ ٩٥.

من مفاهيم علم الأخلاق ومبادئه التي تعتبر فطرية انما تعتبر هكذا خطأ اذ لا تخرج عن كونها آراء ومعتقدات عرفية أو لعلها عاطفة مجردة أو هوى لم يوضعا في محك الاختبار إلا أنه يقول ان ما له قيمة في الأخلاق انما أساسه التجربة هي التي تثبت جذوره في الأرض ويرجع مل الوجدانيات الفطرية إلى الاكتساب إلا أنها ليست شاذة عن طبيعة الإنسان وإن التجربة تستمد صفتها في آخر المطاف من اللذائذ التي هي المقياس للقيمة الأخلاقية.

ويكون الحد الفاصل في تميز اللذائذ بعضها عن بعض عند تقوية الوضع النفعي فيكون اتجاهه عن والده وبنثام حيث ذهبا في جهة اختلاف اللذائذ إلى ناحية الكم فقط وتتساوى من حيث القيمة اذ كما يقول بنثام أنه إذا تساوت قيمة اللذة فإن لعبة الدبابيس لا تقل قيمة عن الشعر أما جون استيوارت فيرى أنه مما يتفق كلية مع مبدأ المنفعة أن نضمن مفهومه التفريق بين اللذة من حيث الكم ومن حيث النوع وأن ترجح الناحية الثانية فاللذائذ اذن تعتبر مختلفة اختلافاً جوهرياً من حيث هي ففيها الأعلى وفيها الأدنى وآية ذلك أن نرجع إلى الأذكياء من الناس الذين قد جربوا النوعين من اللذائذ فهؤلاء هم القضاة الذين يفصلون في الأمر وأفضل للمرء أن يكون كائناً بشرياً ساخطاً من أن يكون خنزيراً قانعاً ومن الأفضل أن يكون المرء سقراطاً ساخطاً من أن يكون أخا جهالة قانعاً وإذا كان لأخي الجهالة أو الخنزير رأي مخالف فمرجع ذلك هو أنهما لا يعرفان إلا وجهاً واحداً من المسألة وهو الوجه الذي يراه كل منهما بمفرده أما الطرف الآخر في المقارنة فيعرف الوجهين معاً.

وإن قيمة اللذة هي التي تحدد الأخلاق في معالجتها للنزاهة والفضيلة.

وإن للأخلاق صبغة اجتماعية بالضرورة بل هناك حقيقة لها خطرها هي أن المجتمع ذاته غاية خلقية هي الخير الخلقي لأعضائه هذا والعدالة والمشاركة الوجدانية هما حصن المجتمع وإن أقوى عامل في السلوك السوي هو الوجدانات الاجتماعية أو الرغبة في الانسجام مع أخواننا من الناس وليس نزوعنا الاجتماعي بثابت وعلى شاكلة واحدة وإنما هو قد ينمو ويكبر ويقوى دون ما وازع صريح من مؤثرات حضارية آخذة في التقدم(١).

(١) المصدر نفسه ص ١٣١.

ويذهب مل إلى أن على الفرد أن يرغب في السعادة العامة ويعمل على تنميتها ما من رد يمكن أن ندلي به عن سبب كون السعادة أمراً مرغوباً فيه إلا أن كل شخص يرغب في سعادته الذاتية على قدر ما يعتقد في أنها أمر ممكن التحقق وهذه حقيقة مسلم بها. إذاً فلدينا الإثبات كله الذي تسمح به ظروف الحال وليس هذا فحسب بل كل ما يمكن أن نتطلب وهو أن السعادة خير وأن سعادة كل شخص هو خير لذلك الشخص فالسعادة العامة إذاً هي خير لمجموع الأشخاص كلهم.

وتحدث مل في يونيو عام ١٦٦٨ قال حين قلت ان السعادة العامة هي خير لمجموع الأشخاص جميعاً لم أكن أقصد أن سعادة كل كائن بشري هي خير لكل كائن بشري آخر برغم أنني أحسب أنها كذلك لو كان المجتمع والتربية في حالة طيبة إنما كنت أعني من هذه الجملة المعينة أو أدل على أنه إذا كانت سعادة (أ) خير وسعادة (ب) خير وسعادة (ج) خير وجب أن يكون مجموع هذه الخيرات كلها خير.

رأي الكسندربين (١٨١٨ - ١٩٠٣)

تمسك (بين) في سيكولوجيته بالترابطية الخالصة التي شعارها التجربة واستطاع أن يعالج العقل بالربط مباشرة بينه وبين الجسم وخاصة بينه وبين الدماغ والجهاز العصبي.

وشرح طبيعة اللذة والألم وحد طريقة عملها في قانونين شهيدين هما حفظ الذات والإثارة ثم مضى إلى جهة تعريف السعادة بقوله انها فائض اللذة على الألم.

ويستعرض دور النزاهة ما نص عبارته اذ فلا يقول على قدر ما أستطيع أن أحكم على دوافع النزاهة عندنا أقول انها دوافع تتميز كلية عن فكرة الحصول على اللذة وتجنب الألم وإني لأعتقد أن هذه الدوافع تؤدي بنا إلى التضحية باللذائذ وإلى تجشم الآلام دون ما تعويض، ويبدو لي أن علينا أن نجابه ذلك التناقض الظاهري بل هناك في العقل البشري بواعث تكبح من سعادتنا ولا يجوز القول أنه نظراً لأننا نتصرف على هذا النحو أو ذاك فحتم أن نجني أكبر قدر من السعادة من ذلك

التصرف ان هذا ادعاء على صحة القضية المتنازع عليها دون ما دليل هذا هو الرأي الأوحد الذي ينسق ما تعودنا عليه من اطراء الأفعال الفاضلة ومكافآتها فإذا قام إنسان بعمل فيه نكران عظيم للذات وبدا كأنه لم يؤد هذه التضحية فلا ينبغي أن نعيره أي التفات وإذا كان قد غنم في هذه الصفقة أكثر مما خسر فلا حاجة به إلى أية مكافأة من جانبنا.

ويرى أن الضمير هو الإلزام بما يصحبه من شعور بالسلطة ومرجع ذلك إلى صراحة طبيعة الإنسان الاجتماعية وإلى أوامر الدولة ونواهيها التي تفرض العقاب على من يخالفها.

المناقشة حول هذه الآراء

أما رأي أرسطيفوس في مذهب اللذة فإنا لا نتقبل تحديد اللذة في الإطار الجسدي وإنما هي معتورة للإطار الجسدي والتجريدي كما أن السعادة لا تناط باللذة وإنما توجد السعادة عن طريق الألم كما نجد ذلك في الأحكام التي شرعت في مورد الضرورة كالجهاد أو قتل النفس للمصلحة العامة كما سار عليه الإمام الحسين في قتله وقتل أولاده وعائلته وأنصاره في قوله المنسوب إليه: إن كان دين محمد لم يستقم إلا بقتلي يا سيوف خذيني. وهكذا بالنسبة لسائر القادة العظماء فاللذة لم تناط بالجسد والسعادة لم تحدد باللذة وإنما لها أبعاد أوسع كما أن نظرية أبيقور بأن اللذة مبدأ السعادة غير زوجية لأن السعادة تنحصر في أفق اللذة حيث قد توجد السعادة بالألم كما أن السعادة لا تتحدد باللذة الفعلية وإنما توجد ولو عن طريق طي مقدمات قريبة أو بعيدة.

ويقول الرازي اعلم أن الغالب على الطبائع أنفسها وأن أقوى اللذات وأكمل السعادة المطعم والمنكح والملك فأن لا يقتنوا لذة ولا يجدوا المطاعم اللذيذة في الآخرة ولا يجدوا المناكح الشهية هناك مكروه وهذا القول يزول عند المحققين وأرباب المجاهدات ويدل عليه وجوه.

والحجة الأولى: لو كانت سعادة الإنسان متعلقة بقضاء الشهوة وإمضاء الغضب لكان الحيوان الذي هو في هذا الباب ألذ وأقوى من الإنسان فالأسد أقوى

على تسلط الغضب والعصفور أقوى النكاح من الإنسان ولما لم يكن كذلك علمنا أن سعادة الإنسان غير متعلقة بهذه الأمور.

الحجة الثانية: كل شيء يكون سبباً لحصول السعادة والكمال فكلما كان ذلك الشيء أكثر حصولاً كانت السعادة والكمال أكثر اشتغالاً فلو كان قضاء شهوة البطن والفرج سبباً لكمال حال الإنسان وسعادته لكان الإنسان كلما أكثر اشتغالاً بقضاء الشهوات البطنية والفرجية كان أكمل إنسانية وأعلى درجة لكن التالي باطل لأن الإنسان إذا أكل بقدر الحاجة فإن زاد على ذلك كان مضراً وعد عليه ذلك من الدناءة والنهمة وكذا القول في جميع اللذات البدنية وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن الاشتغال بقضاء الشهوات ليس من العادات والكمالات بل من دفع الحاجات.

الحجة الثالثة: أن الإنسان يشاركه في لذة الأكل والشرب جميع الحيوانات حتى الخسيسة منها فلو كانت هي السعادة والكمال لوجب أن لا يكون للإنسان فضيلة في ذلك على الحيوانات فإن الجمل يلتذ بأكل السرجين كما يلتذ الإنسان بالسكر وأشباهه وتقرير هذا أن نقول لو كانت سعادة الإنسان متعلقة بهذه اللذات الحسية لوجب أن يكون الإنسان أخس الحيوانات والتالي معلوم الفساد بالضرورة فكذلك المقدم فليس وجه للملازمة فتقول ان الحيوانات الخسيسة مشاركة للإنسان في هذه اللذات الحسية البدنية إلا أن الإنسان تنتقص عليه هذه اللذات بسبب حصول القوة العقلية فإن العاقل إذا تأمل في الماضي فذلك الماضي إن كان لذيذاً طيباً تألم قلبه فواته وإن كان منافياً مؤذياً تألم قلبه بسبب تذكره وإن تأمل في الحال فهو لا يرضى بما كان حاصلاً بل تطمح نفسه إلى الزيادة عليها وإن تأمل المستقبل لم يعرف أن حاله في المستقبل كيف يكون فيتولى عليه الخوف الشديد فثبت أن الحيوانات الخسيسة مشاركة للإنسان في اللذات الحسية البدنية إلا أن الإنسان تنتقص عليه تلك اللذات بسبب العقل وسائر الحيوانات تنتقص عليها ولا تفتكر فيها لكونها فاقدة العقل[1].

وعلى الجملة إن اللذة لا تتحدد في إطار الجسد وإنما لها إطار أوسع فإن

---

(١) الفكر الأخلاقي العربي ج ١ ص ١٩٧ ـ ١٩٨ الدكتور ماجد فخري.

المخترع أو المكتشف عندما يرى تطوره الفكري في تقدم وازدهار تأخذه النشوة والارتياح وهذا أمر خارج عن محيط الجسد أو نظير ما لو حل معادلة جبرية قد عجز عنها جميع أقرانه ولكنه بحسب فطنته حلها بأسلوب سهل وهكذا في جميع المسائل العلمية فاللذة على هذا غير محددة بجانب الأكل أو الشرب أو الصحة أو الشهوة الجنسية وإنما هي أوسع وأشرف من أن تتمثل في الجانب البدني.

ولهذا فإن الميل إلى التملك أو السلطة من مصاديق اللذة بينما هذه الأمور وغيرها ليست في محيط الجسد ويقول الرازي ان اللذة التي يتصورها العشاق وسائر من كلف بشيء وأغرم به كالعشاق للترؤس والتملك وسائر الأمور التي يفرط ويتمكن حبها من نفوس بعض الناس حتى لا يتمنوا إلا إصابتها ولا يروا العيش الا مع نيلها عند تصورهم نيل مرادهم عظيمة مجاوزة للمقدار جداً وذلك أنهم انما يتصورون اصابة المطلوب، ونيله مع عظم ذلك في أنفسهم من غير أن يخطر ببالهم الحالة الأولى التي هي كالطريق والمسلك إلى نيل مطلوبهم ولو فكروا ونظروا في وعورة هذا الطريق وخشونته وصعوبته ومخاطره ومهاويه ومهالكه لمد عليهم ما حلا وعظم ما صغر عندهم في جنب ما يحتاجون إلى مقاساته ومكادحته[1].

والذي يبدو أن اللذة من الأمور الإضافية التي قد يقع عند شخص الارتياح والملاءمة وعند الآخر تقع في نفسه منها المنافرة والاشمئزاز فمثلاً عند كل شخص طعاماً فتجده يتلذذ منه ولكن عند شخص آخر ينفر منه وهذا في الملبس والمشرب والروائح والمنظر فاللذة لا تقع تحت ضابطة كلية يمكن جعلها مبدأ للسعادة والترديد في شيء يسقط وجود الجامع والمفهوم العام وليس الميزان هنا في صدق الجامع إلا سمي المجرد بل الميزان هو الجامع الذاتي والخلاصة.

ونحن لا بد أن ننظر إلى اللذة في ميدان أوسع أولاً ويلزم ثانياً الترديد في وجود الجامع لها والأمر هنا من الجامع الذاتي وليس من نوع الجامع العنواني.

أما ما أشار إليه أبيقور في صورة النسبة بين اللذة والألم ويقول ولكن لا ينبغي تجنب كل الآلام لأن من الآلام ما يعقب لذة كبرى فهو أمر واقعي إلا أننا

---

(١) المصدر نفسه ج ١ ص ٣٩.

نناقشه في صورة بعض اللذائذ كما أشرنا إليها بأنها قد تكون عند شخص لذة وعند آخر ألماً وعلى هذا فلا تخضع اللذة تحت عنوان عام ومفهوم كلي.

وأما مذهب النفعية فهو كما نلاحظه قد جاء في عهد المعتزلة ويحدثنا مصطفى عبد الرزاق باشا، وب. ميشيل في مقدمة رسالة التوحيد أنه يرى بعض من تناول الشيخ محمد عبده وآراءه الفلسفية والدينية بالبحث أنه في ناحية الأخلاق يدخل مسألة المنفعة العامة التي أدخلها المعتزلة في هذه الناحية لأول مرة[١].

لأنه بمقتضى سير الإسلام يريد في قوانينه إسعاد البشرية جمعاء وليس ناظراً إلى سعادة الفرد خاصة وإنما نظرة المنفعة العامة كما ورد أحبب لغيرك ما تحب لنفسك.

وبما أن المتكلمين وبخاصة المعتزلة كانوا متبصرين يقبلون كثيراً من الآلام ويعتبرونها خيراً إذا كانت وسيلة إلى خير ويرفضون خيراً قليلاً في سبيل خير كثير ويعملون المنفعة العامة لمن يمكن أن ينالهم أثر ما يعملون والأدلة على هذا كله على طرف التمام لمن يريد ويجدها بأيسر السبل من يفهم روح مذاهب المتكلمين وبخاصة المعتزلة الذين عرفوا بسعة الأفق وعمق التفكير[٢].

والمهم أن النظر إلى القوانين بصورة عامة التشريعية الإلٓهية والوضعية كلها في خط المنفعة العامة لإسعاد البشرية كافة فالأخلاق بما أنها موضوعة لخط الاعتدال وتساوي الصفات النفسانية فجميع القوانين غايتها لإسعاد البشرية ويكون الجامع لها هو المنفعة العامة.

إلا أننا نناقش بنثام حول ملاحظة المنفعة للزهد تارة والألم والميل والنفور أخرى حيث مع أن الزهد مما يلحظ فيه جهة التحديد والفردية الذاتية دون السريان إلى الإضافة للآخرين وسير المنفعة لا بد أن ينظر فيها إلى الآخرين دون الفردية الذاتية.

ونناقشه أيضاً في تحكم اللذة والألم فيما يقوله بينما اللذة والألم من الآثار والنتائج لوجود الشيء وليس لهما القدرة على التحكم في الإرادة.

---

(١) رسالة التوحيد ص ٦٥ ط باريس ١٩٢٥ مصطفى عبد الرزاق.

(٢) فلسفة الأخلاق في الإسلام ص ٤٩ - ٥٠٠ ادكتور محمد يوسف موسى ط ٣٠ سنة ١٩٦٣.

هذا مع أن الأخلاق في ميزانها الفلسفي يراد بها تساوي الصفات النفسية وهذا المفهوم يراد به معالجة النفس في سلوكها نحو الإفراط أو التفريط وأما جهة المنفعة والابتعاد من الأنا فذاك يختص انطباق الاعتدال من الفرد للمجتمع أو من المجتمع للمجتمع الآخر بنحو ايثار. وليس مفهوم الأخلاق هو المنفعة وطلب الخير للمجتمع أو للفرد لا ينحصر مفهوم الأخلاق فيه وإنما الأخلاق لها صفة واسعة غير محددة في إطار المنفعة وهذا ما يصطلح عليه علماء الأصول بالخلط بين المفهوم والمصداق.

كما أنه لا يشترط أن يكون كل لذة يعقبها لذة وانما قد يعقبها ألماً لأن اللذائذ غير واقعة تحت الاختيار وأما كون مصادر المنفعة هو الفرد لتحكمه على لذته فهو مناقض لما صرح به سابقاً بأن اللذة والألم هما اللذان يحكمان على ما نقوله في تصرفاتنا واقعاً لنا فكيف يكون الحاكم محكوماً.

أما رأي مل في تصويره للمنفعة أولاً في ناحية كفاءة الحكيم فيناقش بأن كفاءته لا تكفي ما لم يكن هناك اضافة أخرى فالأبله سعيد وسقراط ساخط إن وصلا إلى خطوط المساواة فلا فرق بينهما سواء كان أحدهما سعيداً والآخر شقياً لأن كل واحد سار على وفق مقدمات المساواة وإن لم يصلا إلى مرحلة المساواة والاعتدال فلا يتصفان بالأخلاق وأما المنفعة للآخرين فهي من نوع تطبيق تلك الصفات الفاضلة فإن كان التطبيق على نهج المساواة كان معنى الأخلاق وإلا فالمنفعة والإيثار إذا وصلت إلى مرحلة التفريط كان غير ملائم لمفهوم الأخلاق.

وأما ملاحظة درجات القيم بما يراه الحكيم فاللذة من الأمور الإضافية التي لا تخضع إلى رأي الحكيم لعدم خضوعها تحت الجعل والقدرة فإن كانت بمحيط الفرد فقد خل في المنفعة الذاتية وهذه لا يتحسس بها إلا صاحبها وإن كانت اللذة بالنظر إلى الآخرين فهي مختلفة بالنظر إلى الإضافة إلى المتفق وغير خاضعة تحت الجعل والاعتبار لتفاوت نسبها.

أما لحاظ المصلحة العامة على المصلحة الخاصة فمن حيث أصل الكبرى مسلمة كما يقول الإمام علي (ع) يا مالك عليك بارضاء العامة وإن سخطت عليك الخاصة وإن الميزان في السعادة لدى العقلاء هو رعاية النوع دون سعادة الفرد ولكن الميزان الأخلاقي في اتجاهه نحو تعادل الصفات لا يفرق فيه بين النوع أو الفرد في

سلوكه نحو السعادة إذا كانت في ميزان الاعتدال وسعادة الآخرين لا تتحقق إلا بتطبيق الأنظمة الرسالية لأنها جاءت على طبق الفطرة التي انطوى عليها الإنسان وأما مثل القوانين الوضعية فهي مخلوقة من بوتقة فكر الإنسان ولا يمكن أن يحيط الإنسان بالإنسان في جميع متطلباته الزمنية ولذا تجد بين كل فترة وفترة يطرأ التعديل القانوني لعدم إحاطة الواضعين بحاجيات البشر من حيث الكم ومن حيث الكيف وبهذا تكون السعادة متفاوتة إلا أن رسالة السماء لما كانت متكاملة في وجود التشريع الإسلامي كانت السعادة للبشر محتمة ولكن شريطة التطبيق الحسن وإلا كانت السعادة منقلبة إلى شقاء.

وبالجملة إن سعادة الآخرين والمنفعة لهم تأتي في جانب التطبيق للمفهوم الأخلاقي وإلا فالمفهوم ينظر فيه إلى جهة تعادل الصفات النفسانية بين خط الإفراط وخط التفريط ويبدو من مذهب النفعيين هو الاشتباه بين المفهوم والمصداق.

أما رأي مل في التضحية بأنها ليست لها قيمة ذاتية فقد أشرنا أن ذلك بلحاظ الإضافة والحيثية فإن كانت الإضافة للآخرين تخرج عن دور القيم الذاتية وإن لوحظت بالنظر إلى الذات نفسه فتتصف بالقيمة الذاتية.

وتجد مل في تصويره للأخلاق على أساس أنها معتقدات عرفية أو لعلها عاطفة مجردة وهو رأي لم يوضع في محل الاختبار فهذا لا يتمشى مع طبيعة مفهوم الأخلاق حيث أنها لا تحدد في إطار المعتقدات العرفية وإنما هي لها مفهوم أسمى من جعلها في رأي الأعراف أو مجرد العاطفة لأنها صفات قابلة للزوال بينما الأخلاق لها مقاييس معينة.

كما أن تمسكه بأن الوجدان من الأمور الكسبية لا يلائم طبيعة الوجدان ويبدو من مل عدم دزكه بين منشأ الوجدان وحكم الوجدان وحقيقة الوجدان وهذه مفاهيم لا بد من حصول التفرقة فيما بينها ولا يكون الأمر الكسبي إلا من نوع المنشأ للوجدان ولا يقع الأمر الفطري إلا في دور الحقيقة والصور الأولية وبعبارة جلية ان مل لم يميز بين المنشأ والحقيقة أو هو قد خلط بين المقدمة والنتيجة هذا مع أنا قد حررنا وجه الرد على التجريبيين وقلنا في كتابنا نقد المذهب التجريبي أنه يوجد عدة أدلة على وجود الميتافيزيقا وأن الوجدان من الأمور الفطرية وليس من الأمور الكسبية والأمر الكسبي يمكن إرجاعه إلى المقدمة أو المنشأ لوجود الشيء أما

مثل الشرائع والعادات والتقاليد على أساس أن الوجدان قوة كسبية وليدة الجماعات الإنسانية كسبها المرء بعوامل نفسية واجتماعية وبقوة قانون التطور كلها لا تحقق إعدام موضوعية الفطرة وإنما الفطرة هي الانطباعات الأولية والأمور الكسبية تقع كواشف عن وجود الفطرة وهي من المعقولات الثانوية والفطرة من المعقولات الأولية فكل له وعاؤه ونحن نقول ان جميع القوانين السماوية كاشفة عن الفطرة وليس الطريق عين ذي الطريق.

فالمبادىء الأخلاقية مبنية على الفطرة وليس كما سار عليه مل بأن المقياس في القيم الأخلاقية آخر مطافها اللذة وإنما يتمسك باللذة بما أنها بعض آثار علم الأخلاق كما أنها مختلفة من حيث الكم ومختلفة من حيث الكيف وليس لها نمط معين يرجع إليه حتى تكون بنحو الضابطة الكلية.

ويبدو من مل أيضاً عدم تفرقته بين لذة الشيء ومصلحة الشيء اذ اللذة في رتبة متأخرة ومصلحة الشيء في رتبة متقدمة فأخذ المتأخر في المتقدم يلزمه الخلف.

وأما رأي الكسندر بين في تمسكه بالترابطية السيكولوجية بين الجسم والفعل فإن كان مرجع الترابط إلى أمر مادي فهو مخالف للموازين الفلسفية الذي جرى عليه مقتضى الصناعة بالتجرد في جانب العقل والمادية في جانب الجسم وإن كان الترابط بنحو الانقيادية في جانب الجسم والقيادية في جانب العقل على كل له موضوعيته فهو مرضي لدى الفلاسفة وقد أشبعنا هذا البحث في كتابنا نقد المذهب التجريبي.

ونناقش (بين) في تحديده لطريقة عمل اللذة والألم في استنادهما على قانون الذات وقانون الايثار أولاً إن قانون الذات والإيثار لو قدر له الوجود فذاك يتحدد في خصوص اللذة دون الألم.

وثانياً ان الذات والإيثار من المعاني المتعارضة فلا يمكن اجتماعهما في اللذة اذ الذات تؤكد جانب حب الذات والأنا والايثار يؤكد جانب المنفعة للآخرين.

وأما التمسك بالنزاهة فعلى حد تعبيره تؤدي بنا إلى التضحية باللذائذ وإلى تجشم الآلام ولكن لا يخفى أن وجود النزاهة لا بد من وجودها في أمام اللذة المفرطة وإنما يتمسك بها على قدر معتدل كما هو مقتضى الميزان الأخلاقي فالتمسك

بالنزاهة من غير لذة يوجب وقوف الانماء الاجتماعي والفردي كما أن التفريط في جانب اللذة يوجب تضييق الوعي الاجتماعي والفردي سواء كان في طرف اللذة الجسمية أو المعنوية.

وأما رأي الكسندريين في كون الضمير بمعنى الالتزام المصطحب مع الشعور بالسلطة فليس واقعاً هو حقيقة الضمير اذ الالتزام أو الشعور بالسلطة كلها من الآثار لحقيقة الضمير.

الرواقيون

تتفق الأخلاقية الأبيقورية والنفعية مع الأخلاقية الرواقية في نقطة الطبيعة إلا أن هناك جهة الاختلاف بينهما اذ الأبيقورية والنفعية ترى أن الميل الطبيعي في الإنسان هو إلى اللذة إلا أن الرواقية تعتقد أن الميل الطبيعي في الإنسان هو الحفاظ على كيانه وتنميته.

ويقول خروسيفوس (٢٨٠ ـ ٢٠٩ ق.م) أن أول خاصية للإنسان ولكل حيوان هي كيانه الخاص وشعوره به لأنه من غير المعقول أن يكون الحي غريباً عن ذاته أو أن تجعله الطبيعة غريباً عن ذاته يبقى إذاً أن نقرر أن كيانه يعزوه إلى نفسه وهكذا فإنه ينبذ ما يضره ويقبل على ما يخصه.

وقال كليانتسن حوالي (٣١٠ ـ ٢٣٠ ق.م) أنه ينبغي أن تكون على وفاق وإياها تشمل الطبيعة الكلية والطبيعة الخاصة بالإنسان (ديوجانس ـ ٨٩) ذلك لأن العقل الواعي يدرك أن الطبيعة يسود فيها عقل سليم وأن طبائعنا تؤلف جزءاً من الكون (٨٧).

ويرى الرواقيون الخير ما كان موافقاً للطبيعة.

وتأتي الطبيعة على ما لا تتوقف علينا ويعددها ابكتاتوس في الجسم ـ الأموال ـ الشهوة ـ المكانة. إذ الجسم لم يملك فيه جهة الصحة والسقم أو كون الجسم قوياً أو ضعيفاً أو جميلاً أو قبيحاً والأموال هي العامة بما في الطبيعة سواء كانت جامدة أو حية والشهوة والمكانة يكون اللحاظ بالنظر للآخرين فينا.

وطبيعة تتوقف علينا وهي تأتي في قالب الرأي - الإرادة - الشهوة - الكراهية . والمهم من بين هذه الأمور أولاً هو الرأي (الظن) ثم الإرادة فمثلاً إن الموت ليس شيئاً مخيفاً لأن سقراط هو الآخر كان يجده مخيفاً لكن المخيف هو ظننا أن الموت مخيف فيكون النظر إلى مثل الشهوة والكراهية ليس كونها أشياء مجردة بل الاعتبار نظرنا فيهما.

فالحكيم هو الذي يطمح إلى تحقيق ما يتوقف علينا من أمور ويسلّم بما لا يتوقف علينا من أمور ولكن هذا التسليم معناه قبول الواقع الطبيعي الذي هو تعبير عن النظام الكوني (ومن هنا فإن هذا التسليم يشوبه السرور أو بالأحرى هو فوق الحزن والسرور إنه يسمو بنا إلى عدم الانفعال) وما علينا إذاً إلا أن نريد ما هو كائن فبهذا تتحقق الطمأنينة والسكون.

والحكيم مرسل من الله ليكون قدوة للناس يرشدهم إلى أنهم ينشدون السعادة حيث لا توجد لأن الحكيم حقاً لا يملك بيتاً ولا له أسرة ولا يلبس غير رداء خشن.

والحكيم لا يعرف الألم ولا الأمل ولا الخوف ويملك الخير كله ولا ينقصه شيء.

ويقول زينون (حوالي ٣٤٠ - ٢٦٥ ق.م) أو (٣٣٦ - ٢٦٤) أن الحكيم غني حتى لو كان شحاذاً جميل حتى لو كان مشوه الخلقة نبيل حتى لو كان عبداً[١].

وتفصيل مذهبهم أن الرواقيين يرون أنه ليس هناك حقيقة وراء المادة وأن المسلك الحكيم والعاقل هو وحده الذي من شأنه أن يوفر انعدام القلق والأهواء في النفس ويرون أن بين الانسان والعالم وجود علاقة.

وينظم المذهب الرواقي ثلاثة أنظمة:

١ - الرواقية القديمة وهي رواقية زينون (٣٣٦ - ٢٦٤) وكليانتس (٣٣١ - ٢٣٢) وكريسيس (٢٨٣ - ٢١٠) ويرى زينون أن الفضيلة والعدالة مادة صلبة.

٢ - والرواقية الوسطى ويمثلها بانيسيوس (١٨٥ - ١١٢) وبوسيدوبنوس (١٣٥ - ٥١).

---

(١) الأخلاق النظرية ص ٢٥٥ - ٢٥٨.

٣ ـ الرواقية المتأخرة وهي الرومانية التي في عهد سينيكا (٤ ق.م ـ ٦٥ ب.م) وأبيكتيتوس (٥٠ ـ ١٣٠) وماركوس أوريليوس (١٢١ ـ ١٨٠).

ويرى الرواقيون أن العلة لا يمكن أن تكون إلا مادية لأن كل ما يوجد مادي محدد والألوهية يجب عندئذ أن تختلط بالعالم سواء كان المادة الواحدة التي لا تفنى وليست مولودة أو ناراً أو عناية تنبعث كالروح في جميع أجزاء الكون وهكذا العالم هو الله ودراسة العالم تبين وجود الألوهية منتشرة في كل مكان.

ويستعرض جان بييرديمون في فلسفته القديمة في حديثه حول الرواقية ويقول فالرواقية ما هي إذاً إلا فلسفة حيوية المادة ووحدة الوجود المادة حية وإلهية والله هو هذه المادة زوس أو جوبيتر روح وقدر هو سائل ساخن منتشر خلال العالم بكليته الشمس التي يتغنى بها كليانيتس نار منظمة وفناؤه تجر في سباقها الكون بسلسلة من العلل انها حالة عاقلة كاملة ذكية سعيدة تجهل الشر إنها العناية التي تسمي الله أوديا لأنها العلة باللغة اليونانية ديا تعني بسبب كذا) وزوس (زوس تعني أحيا لأنها سبب الحياة أو لأنها ممتزجة بكل كائن حي إن مادة الله على حد قول زينون وكريسيبس هي مجموع العالم والسماء والروح أو اللوغوس هو منظم الأشياء وصانع الكون وقدر العالم انه روح جوبيتر ولكن تميزه عن العالم فهذه طريقة كلام رواقية.

ويقولون بالعودة الجسمانية بعد الفناء كما يحدثنا بذلك كريسيبس سيكون هناك سقراط جديد وأفلاطون وكل فرد من الناس مع الأصدقاء ذواتهم والمعاصرين ذواتهم وذلك إلى ما لا نهاية لأن كل شيء يعود دائماً أبداً وما الزمان إلا صورة الأبدية.

وإذا كان من المحتوم أن نعود بعد وفاتنا في الصورة ذاتها التي نملكها اليوم فليس ذلك نتيجة تعين فلكي لدوران الكواكب الذي يحمل أرسطو على القول بأننا أقرب اليوم من حرب طروادة مما كنا أمس ولكن ذلك ناتج بالعكس عن إيجاب فلسفة وحدة الوجود التي تقول ان العالم مادي والزمني لا يمكن لأنه الله أن يكف في آن واحد لا يمكن أن يكف عن أن يكون واحداً ولا أن يكف عن أن يكون علته الخاصة لأن طبيعته هي أن يكون علة والشيء الذي شعر به الرواقيون هو ضرورة ربط الواحد بالمتعدد باعتبار الموجودات تابعة حتماً للموجود.

ويرى الرواقيون أن المعرفة تأتي عن طريق الحواس التي هي المصدر في استخراج التصورات من دائرتها.

ويرى المذهب الرواقي أن الحياة الأخلاقية تقوم على ثلاثة أنواع:

١ - الحياة النظرية التي هي معرفة.
٢ - الحياة الفاعلة التي هي تساير الضرورة.
٣ - الحياة العاقلة التي هي للتعاطف والمعاش.

ومختلف أجزاء الأخلاق دراسة الميل ودراسة الخيرات والشرور ودراسة الخير الأسمى ودراسة الأفعال والسلوك الخ. كلها تتعلق بالشعور بالعيش باتحاد وانسجام مع الطبيعة وفي هذا الاتحاد تنحصر السعادة إذ تتفق النفس مع كل ما هو حي لأن الفضيلة هي نوع من الكمال المشترك مع جميع أجزاء الكائن كما أن جمال المثال يخص جميع أعضائه والفضيلة الأخلاقية هي ذاتها لجميع الناس والعاقل هو في آن واحد رجل تأمل ورجل عمل فهو بالتأمل يفهم أسباب الانسجام الكلي وبالعمل يساهم في الانسجام وقد حل الحكيم مفارقة الحياة البشرية التي تقابل الضرورة الحلولية وكل ما يحدث بعدل ولا يمكن ألا يحدث بعدل وما النفس إلا فيض من نفس العالم وحركات الإنسان تتبع حركة العالم وعليه لا يلوح أن الرواقية تترك مجالاً لحرية الاختيار وفي النهاية تم الالتجاء إلى طبيب إذا كان القدر يريد أن يشفي الإنسان ولكن في ذلك ما يسيء إلى فهم طابع الجبرية المشتركة للحوادث فالضرورة التي تريد أن أشفى تريد كذلك أن أشفى بواسطة حكيم.

ومن جملة الأخلاق الرواقية أنه لا يوجد منفى للحكيم لأنه يعتبر العالم بأسره وطناً له ويؤكد زينون في السياسة أنه من المستحسن على غرار عقيدة أفلاطون أن تكون النساء مشتركة بين الحكماء مما يقضي على الزنا المزري بما يثيره من نفور ويحمل كل انسان على محبة جميع الأطفال المولودين في العالم كله كما لو كانوا أطفاله.

ويحدثنا برتراند رسل عن المذهب الرواقي اذ يقول وكانت التعاليم الرئيسية التي تمسكت بها المدرسة الرواقية طوال تاريخها كله تدور حول الجبرية الكونية

والحرية الانسانية فقد آمن زينون بأن الصدفة لا وجود لها وأن مجرى الطبيعة محدد تحديداً كاملاً بفعل القوانين الطبيعية فقد كانت النار أول الأمر هي وحدها العنصر الموجود ثم ظهرت سائر العنّاصر : الهواء والماء والتراب على هذا التوالي ظهرت هذه العناصر شيئاً فشيئاً لكن النار ستعود فتلتهم الكون بأسره إن عاجلاً وإن آجلاً بحيث يعود كل شيء إلى الحالة النارية من جديد وليست هذه الرجعة إلى النار في رأي معظم الرواقيين هلاكاً ينتهي به كل شيء كهذه النهاية التي يأخذ بها المذهب المسيحي بل هي ختام دورة واحدة.

ويرون أنه ليس الله منفصلاً عن العالم بل هو روح العالم وكل منا فيه جزء من النار الإلٓهية وكل الأشياء أجزاء من نسق واحد نسميه الطبيعة وحياة الفرد خيرة ما دامت متوائمة مع الطبيعة في نغم واحد بل يجوز لنا أن نقول ان كل حياة متناغمة مع الطبيعة لأنها حياة قد استوجبتها قوانين الطبيعة.

ويحدثنا برتراندرسل أنه تكتنف هذا المذهب مشكلات منطقية واضحة فإذا كانت الفضيلة حقاً هي الخير الذي لا خير سواه لزم أن يحصر الله الخير عنايته في إحداث الفضيلة ومع ذلك نرى قوانين الطبيعة قد أخرجت كثيرين من مقترفي الخطيئة وإذا كانت الفضيلة هي الخير الأوحد لما كان هناك حجة ضد القسوة والظلم لأن القسوة والظلم تهيئان لمن يقع تحت تأثيرهما أحسن فرصة تتيح له ممارسة فضيلته وإذا كانت الدنيا مجبرة بقوانينها جبراً كاملاً كانت القوانين الطبيعية هي التي تقرر لي أن أكون فاضلاً أو لا أكون وإذا كنت شريراً فالطبيعة هي التي ألزمتني أن أكون شريراً واستحالت على الحرية التي يقال ان الفضيلة تهبها للإنسان(١).

بهذا العرض يتضح لديك وجهة نظر الرواقيين حول المفهوم الأخلاقي ويمكن أن نلخص آراءهم بما يلي:

١ ـ علاقة الإنسان بالطبيعة.
٢ ـ الخير ما كان موافقاً للطبيعة.
٣ ـ ينظر إلى الطبيعة تارة من حيث توقفها علينا وأخرى عدم توقفها علينا.

---

(١) تاريخ الفلسفة العربية ج ١ ص ٣٧٣ ـ ٣٧٧ ط ١٩٧٨/٣.

٤ ـ الاعتبار في نظر الحكيم من حيث إرشاد الناس إلى السعادة وأنه لا يعرف الألم والأمل ولا الخوف فالحكيم هو الذي يوجد ما يتوقف علينا ويسلم بما لا يتوقف علينا من أمور.

٥ ـ نظرة الرواقيين إلى المادة.

٦ ـ ويقولون بالعودة بعد الفناء.

٧ ـ وأن الحياة الأخلاقية تقوم على ثلاثة أنواع

أ ـ الحياة النظرية.

ب ـ الحياة الفاعلة.

ج ـ الحياة العاقلة.

ومن مختلف أجزاء الأخلاق دراسة الميل ودراسة الخيرات والشرور ودراسة الخير الأسمى ودراسة الأفعال والسلوك وهذه الأمور جميعاً ترجع إلى الشعور بالعيش باتحاد وانسجام مع الطبيعة وعند الاتحاد تنحصر السعادة اذ تتفق النفس مع كل ما هو حي لأن الفضيلة في واقعها نوع من الكمال مع جميع أجزاء الكائن.

نقد المذهب الرواقي

بعد عرضنا لآراء الرواقيين يظهر لك أن ما بنى عليه مذهبهم قابل للنقد.

أما النظر إلى جهة العلاقة بين الإنسان والعالم فإن كانت العلاقة على أساس الوجود الإمكاني لأن كلاً من الإنسان والطبيعة تضمهما الدائرة الإمكانية فيصح القول بوجود العلاقة.

وأما لو كان النظر إلى الإنسان بما أنه يحكي صفة التجرد وأن الطبيعة تحكي صفة المادة فلا يكون هناك علاقة وارتباط لأن كل نوع له اتجاهه الخاص في النوعية.

أما شمول الأخلاق للطبيعة فقد أوضحنا أن مفهوم الأخلاق يساوي كله العدالة والعدالة لها عدة انطباقات من جملتها الأخلاق الطبيعية أيضاً.

أما موافقة الخير للطبيعة فعلى أساس أن الطبيعة تحمل شعلة الوجود وهو خير.

أما نظر الحكيم فلا اعتبار في نظره في تحديد السعادة من حيث ماهيتها أما إرشاد الناس إليها فيكون عن جهة المقدمة.

وأما ارتكاز المذهب الرواقي على المادة فقد حررنا وجه الرد في كتابنا نقد المذهب التجريبي فراجع. أما عودة الجسم بعد الفناء فعلى ما اعتقده ويقره العلم الحديث والشريعة الإلٓهية أنه لا بد من عودة الإنسان بعد الفناء لأن المادة غير قابلة للفناء وإنما الجسم الإنساني يعطى دور التفرق دون الانعدام ومسألة المعاد هي عودة الأجزاء المتفرقة دون الأجزاء المنعدمة لأنه لا يجوز إعادة المعدوم بعد فنائه.

الأخلاق العقلية

وأما النظر إلى الأخلاق من الوجهة العقلية كما يحدثنا أسبينوز أوكنت حيث يرى أسبينوزا أن العقل قوة من قوى الطبيعة ونظام من الأفكار المطابقة التي تحدد فضائلنا بالضرورة والإنسان مقود بعقله بالضرورة والفضيلة قوة العقل والرجل الذي يرشده عقله يحب ذاته حباً صحيحاً لأنه يحب ما في ذاته من أمور ايجابية وما يؤلف مبدأ قوته والناس المسترشدون بالعقل يتحدون فيما بينهم ليس فقط بالأسباب التي يتخذونها في الحياة بل وأيضاً بالغاية التي ينشدونها انهم ينشدون الخير المشترك والناس الذين يوحد بينهم العقل لهم روح واحدة ويؤلفون جماعة واحدة قانونها هو السخاء (وهو رغبة كل واحد منهم أن يساعد سائر الناس وأن يصادقهم بناء على أوامر العقل وحده)[1].

ويرى أسبينوزا أن السعادة تقوم في قدرة الإنسان على المحافظة على وجوده.

ويقول ان الزهد من شأن الإنسان الحكيم أن يستمتع وأن يسترد قواه بفضل

---

(١) الأخلاق النظرية ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

الطعام الجيد والشراب اللذيذ ولكن باعتدال وكذلك بفضل استعمال الطيوب والتحلي بسحر النبات اليانع وباستعمال الزينة والاستماع إلى الموسيقى وممارسة ألعاب المراض (الجمنازيوم) ومشاهدة المسرحيات الخ وكلها أمور يمكن المرء أن يتناول منها دون إلحاق ضرر بالغير.

ويقسم أسبينوزا المعرفة إلى ثلاثة أجناس:

١ ـ معرفة من الجنس الأول وفيها يسود الخيال والظن ويسميها أسبينوزا باسم التجربة الغامضة وليس للذهن فيها أي دور ولا تتجاوز المعرفة الحسية والعامية ولها درجتان في الدرجة الأولى تتكون لدينا فكرة عن الموضوعات الجزئية التي تمثلها لنا الحواس بطريقة مشوهة غامضة غير مرتبة الأخلاق القسم الثاني القضية ٤٠ الحاشية ٢ وهنا يسود الصدفة والبحث ونستسلم للخيال. وفي الدرجة الثانية نربط بين الصور ونستخرج منها نتائج خاصة بالأشياء نستخرجها بالسماع والترابط فالفرس يجعلنا نتخيل الحرب ان كنا جنوداً ونتخيل الحرث إن كنا فلاحين القسم الثاني القضية رقم ١٨ الحاشية وهنا ميدان المعرفة العامية والتجريبية مثل أن الإنسان يموت وأن الماء يطفىء النار الخ).

هذا بالنسبة إلى المعرفة ويناظر هذا الجنس الأول من المعرفة في ناحية الأخلاق حياة الشهوات والانفعالات وفيها يكون المرء منفعلاً متأثراً بالأمور الخارجية ومن أهم هذه الانفعالات السرور والحزن.

٢ ـ الجنس الثاني من المعارف التي تقع في إطار العقل المنطقي ويصدر عن التصورات المشتركة وهذه ليست الأفكار المتعالية مثل الوجود أو الشيء وليست تصورات كلية مثل انسان فرس كلب وانما التصورات المشتركة تمكن من المعرفة الضرورية الكلية فما هو مشترك بين الأشياء كلها ويوجد بنفس الدرجة في الجزء وفي الكل لا يمكن أن يدرك إلا على نحو مطابق القسم الثاني القضية ٣٨ مثال ذلك الامتداد فهو مشترك بين كل الأجسام التي لا تختلف إلا من حيث السكون والحركة فالتصورات المشتركة عند أسبينوزا يقصد منها الصفات والأحوال اللامتناهية وخصوصاً الامتداد الذي بفضله تتكون الهندسة والخير والشر في نظر أسبينوزا أمران نسبيان ولهذا فإن الشيء الواحد يدعى خيراً أو شراً وفقاً للأوجه التي ننظر منها إلى

الشيء كما شرحنا ذلك فيما يتعلق بالكامل والناقص فالشيء لو نظر إليه في ذاته لا يطلق عليه كامل أو ناقص خصوصاً بعد أن عرفنا أن كل الأشياء المخلوقة قد صنعت وفقاً للنظام السرمدي ولقوانين الطبيعة الثابتة ١٣ ولكن لما كان الضعف الإنساني لا يمكن أن يصل إلى تلك الدرجة في معرفته والإنسان في نفس الوقت يتصور الطبيعة الإنسانية أكثر ثباتاً من طبيعته الخاصة ولا يرى مانعاً يمنع من اكتساب مثل هذه الطبيعة فإنه يندفع إلى البحث عن الوسائل التي تؤدي به إلى مثل هذا الكمال وكل ما يمكن أن يكون وسيلة لتمكينه من بلوغه يسمى خيراً حقاً لأن أكبر خير بالنسبة إليه هو الوصول إلى الافادة من مثل هذه الطبيعة مع سائر الأفراد إن كان ذلك ميسوراً وسأبين في المكان المناسب ما هذه الطبيعة وأعني بها معرفة اتحاد العقل بكل الطبيعة والسعي لكي يحصل عليها كثيرون معي أنه جزء من سعادتي إذاً أن يفهم كثيرون غيري مثلما أفهم وأن يكون فهمهم ورغبتهم على وفاق تام مع فهمي ورغبتي ولكن يحدث هذا فمن الضروري أن أفهم من الطبيعة ما يكفي لتحصيل مثل هذه الطبيعة وأن أكون جماعة قادرة على تحقيق حصول معظم الناس على هذه الطبيعة بأيسر سبيل وآمنه.

ويرى سبينوزا أن الخير والشر ليس إلا حالتان من أحوال الفكر أو تصورات تكونهما من مقارنة الأشياء بعضها ببعض لأن الشيء الواحد يمكن أن يكون في وقت واحد خيراً وشراً على سواء فالموسيقى مثلاً خير بالنسبة إلى شخص حزين ولكنها شر بالنسبة إلى انسان في حداد وليست خيراً ولا شراً بالنسبة إلى الأصم لكن على الرغم من أن هذه الحقيقة فإن هذين اللفظين ينبغي الابقاء عليهما لأننا ما دمنا نريد أن نكوّن لأنفسنا فكرة عن الإنسان ننظر إليها على أنها نموذج الطبيعة الإنسانية فمن المفيد لنا أن نبقي على هذين اللفظين بالمعنى الذي ذكرته وأنا أفهم من الخير أنه كل شيء نحن واثقون أنه وسيلة بها نقترب شيئاً فشيئاً من نموذج الطبيعة الإنسانية الذي وضعناه أمام أعيننا وأفهم من الشر أنه كل شيء نحن واثقون أنه يمنعنا من بلوغ هذا النموذج وكذلك سأصف الناس بالكمال أو النقص المتفاوتين بقدر ما يقتربون من هذا النموذج نفسه.

أما نظر كنت في الأخلاق فإنها تقوم على أساس فكرة الواجب وفكرة الأمر المطلق.

أما فكرة الأمر فيدور على نوعين:

١ ـ مطلق.
٢ ـ مشروط.

ويراد بالمطلق هو قيام وجوده على الربط بين الإرادة وبين القانون من غير توقفه على شرط ولا مقدمات ولا نتائج الأمر المطلق يقرر أن الفعل يكون خيراً من الناحية الأخلاقية لأنه يجب أداؤه ولا يقرر أن الفعل ينبغي اداؤه لأنه خير من الناحية الأخلاقية ومفاد الواجب أن يكون مفروضاً على الإرادة الإنسانية هو قانون العقل المحض لأنه قبلي كلي ومن خلال فكرة الواجب يأتي كنت إلى فكرة مصادرات العقل العملي لأنها غير خاضعة للبرهان العقلي وإنما هي موضوعات للاعتقاد فحسب.

وتقوم المصادرات العقلية على ثلاثة أنحاء:

١ ـ الحرية.
٢ ـ خلود النفس.
٣ ـ وجود الله.

والأخلاق إذاً صورية محض أي أنها تتوقف على صورة الأفعال لا على مضمونها أي على كون هذه الأفعال قد تمت وفقاً للواجب والقانون وهذه الصورة هي المميزة للإرادة الخيرة وهي الإرادة الخاضعة لقانونها الخاص احتراماً لهذا القانون يرى كنت أن وجود الخير يرتدي في الإرادة دون الأفعال اذ يقول (ان ما يجعل الإرادة الخيرة خيرة ليس أعمالها وألوان نجاحها ولا استعدادها لبلوغ هذا الغرض المقترح أو ذاك بل الإرادة وحدها أعني أنها في ذاتها خيرة وإذا نظر إليها في ذاتها فيجب أن تعد معدومة النظير وعالية على كل ما يمكن أن يتم بواسطتها عن ميل أو حتى عن مجموع الميول وحتى لو شاء سوء الحظ أو سوء الطبيعة أن يجعل هذه الإرادة مجردة من كل قدرة على تنفيذ أغراضها وحتى لو لم تنجح في شيء رغم كل ما تبذل من جهود كبيرة وحتى لو لم يبق غير الإرادة الخيرة وحدها ولا أقصد من ذلك أي شيء بسيط مثل رجاء بسيط بل نداء كل الوسائل التي تكون تحت تصرفنا فإنها مع ذلك ستتألق مثل الجوهرة ستتألق بلألائها الخاص كشيء له في ذاته قيمته كلها والنفع أو عدم النفع لا يمكن أن يزيد أو أن يقلل من قيمتها.

ويقـول كنت ان الفعل الـذي ينجز استجـابة للواجب لا يستمـد قيمته الأخلاقية من الغاية التي ينبغي بلوغها بل يستمد من المبدأ الذي يقوم عليه أنه لا يتوقف إذاً على حقيقة موضوع الفعل بل يتوقف فقط على مبدأ الإرادة القائل بأن العقل ينتج بغض النظر عن موضوعات ملكة الرغبة.

إن الواجب هو ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون[1].

ويرى كانت أن الواجب يتصف بثلاث جهات:

١ ـ كونه صورياً محضاً أي غير مادي[2].
٢ ـ نزاهته من الأغراض.
٣ ـ الواجب لا يمكن رده إلى أي شيء آخر ذلك بالنظر إلى أن دور الواجب لا يؤسسه شيء بل هو الذي يؤسس كل فعل أخلاقي.

والفعل الأخلاقي هو الفعل القائم على الواجب وينبغي أن يميز بينه وبين الفعل المطابق للواجب اذ كثير من الأفعال يمكن أن تقع وفقاً للواجب ولكنها تستهدف منفعة أو تخضع لميول مباشرة ليست لها في ذاتها صفة أخلاقية.

أما المقصود من الأمر المشروط فهو قائم على أساس المبدأ من يبتغ الغاية يبتغ الوسيلة وهو مبدأ تحليلي اذ يمكن استنباط الوسيلة من الغاية بطريقة قبلية فمن يبتغ المعرفة عليه بالتعلم ومن يبتغ الثروة عليه بالتجارة والاستثمار ومن يبتغ السلطة فعليه بالخوض في السياسة الخ.

وعلى الجملة إن كانت قد ذهب إلى الجهة الأخلاقية من حيث طهارة القلب والنية.

ويحدثنا فكتور دلبوس أن مذهب كانت قد استخلص بقوة رائعة معنى بعض الأفكار أفكار النية الطيبة والواجب والشخصية والعدالة الخ.

---

(١) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ترجمة دلبوس ص ١٠٠.

(٢) نقد العقل العملي ترجمة بكافيه الفرنسية ص ٤٣.

ملاحظتنا حول الأخلاق العقلية

بعد أن استعرضنا آراء الرواقيين نقدم لك وجهة نظرنا حول الأخلاق العقلية بما ذهب إليه أسبينوزا وكانت لأن آراءهما محل نظر المفكرين الغربيين حالياً.

أما رأي أسبينوزا فخلاصته:

١ - العقل قوة طبيعية محدد للفضيلة.

٢ - الناس المسترشدون بالعقل متحدون بالأسباب والغاية وكلهم ينشدون الخير المشترك للجميع.

٣ - السعادة تقوم في قدرة الإنسان على المحافظة على وجوده.

٤ - الزهد أن يستمتع وأن يسترد قواه بفضل الطعام الجيد والشراب اللذيذ ولكن باعتدال.

٥ - تقسيمه للمعرفة على ثلاثة أجناس:

أ - يشمل الظن والخيال التي يطلق عليها اسم التجربة.

ب - التصورات المشتركة لقدرتها على المعرفة الكلية الضرورية كتصور الامتداد فإنه مشترك بين الجزء والكل في جميع الأجسام والتصورات المشتركة كما يبدو من أسبينوزا (انها الصفات والأحوال اللامتناهية).

والخير والشر أمران نسبيان عنده وإنهما حالتان من أحوال الفكر يحدثان من مقارنة الأشياء.

أما نظر كانت فيرى الأخلاق كيانها على فكرة الواجب والأمر المطلق وقيام فكرة الأمر يدور على الأمر المطلق القائم على الربط بين الإرادة والقانون من غير توقفه على مقدمة أو شرط وقيام الواجب على الأمر المشروط وهو الذي يستند على مبدأ الغاية والوسيلة.

ويعتقد كانت في الخير والشر أن الخير يقع في الإرادة دون الأفعال..

وأن الواجب ضرورة أداء الفعل ولا بد فيه من تجرده عن المادة والنزاهة من الأغراض ولا يصح إرجاعه إلى شيء آخر.

وأن الفعل الأخلاقي قائم على الواجب.

والذي نتأمله في رأييهما.

أما رأي أسبينوزا بأن العقل يحدد الفضائل فغير تام لأن العقل أداة للتمييز لا أداة للتحديد وإنما التحديد يقع من شؤون الماهية للوجود.

وأما رأيه بأن السعادة تقوم في قدرة الإنسان على المحافظة على وجوده وليست هي الأداة المحافظة على وجود الإنسان لأن طبيعته القومية من شؤون الماهية ولا يكون أثر الشيء مقوماً.

وأما نظريته في الزهد فيقول ان الزهد من شأن الإنسان الحكيم أن يستمتع وأن يسترد قواه بفضل الطعام الجيد والشراب اللذيذ ولكن باعتدال الخ.

والذي نتأمله في الزهد أن مفهومه عام زهد كالزهد من المأكل والمشرب والمنكح والملبس والمال وهو مقول بالتشكيك من حيث القوة والضعف وبواعثه درجات ثلاث:

١ - الخوف من النار.

٢ - الرغبة في الآخرة.

٣ - الترفع عن الالتفات إلى ما سوى ذلك ويعبر عنه بزهد العارفين كما أنا ناقش سبينوزا في جعل الخيَر والشر من الحالات للفكر بينما لهما واقعية وليستا من العوارض الفكرية وليس هما من الأمور التصورية لمقارنة بعض الأشياء مع البعض وإنما لهما طابعهما الواقعي ولا يمكن أن يكون الوجود الواحد خيراً وشراً في آن واحد الا بتعدد الإضافة ويبدو من أسبينوزا امكان ذلك وهو غير جائز.

أما تصوير كانت للأخلاق على الواجب المطلق لأن الفعل المطلق يحمل كل الخير والحرية فذاك مرجعه إلى جعل الأضواء على صفحات النفس بعد تعادل صفاتها وليس بفعل المطلق هو مفهوم الأخلاق وإنما هو ضوء تطبيقي لا ضوء موضوعي لأن الفعل المطلق لا يكون خلقاً وإنما يكشف عن وجود فضيلة نفسانية.

هذه خلاصة آراء أسبينوزا وكانت ولا بأس بمتابعة آراء الفلاسفة الأخلاقيين المسلمين.

آراء الفلاسفة الأخلاقيين المسلمين

١ ـ مسكويه ولد في الراي (٣٢٠ هـ ـ توفي في اجهان ٤٢١ هـ).

عرف الخلق بأنه حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية.

وجملة موارد الحال ما يكون طبيعياً كالذي تسوقه فطرته ومزاجه للبذل أو الإمساك أو الجبن أو الشجاعة ومنها ما يرجع للعادة والمرانة كالذي يتعود الصدق في القول والشجاعة في العمل ويستمر على ما تعود حتى يصير له خلقاً راسخاً.

ومهما يكن فالذي فطر على نحو معين يدعو إلى كذا من الأفعال لا يتعذر عليه أن يغير مما فطر عليه لأن الرأي الذي انحاز إليه أبو علي بحق هو أننا قابلون للتخلق بالأخلاق المختلفة اما بسرعة أو ببطء يشهد لذلك الواقع وملاحظة انتقال الصبي الناشىء من حال لحال تبعاً للبيئة التي تحوطه ولنوع التربية التي تلقاها ولأن الرأي الذي يقول بأن من له خلق طبيعي لا ينتقل عنه يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والعقل وإلى رفض السياسات كلها وترك الناس همجاً مهملين وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم وهذا ظاهر الشناعة جداً.

ويأتي مسكويه إلى نقد المذهب الرواقي الذي يقول ان الناس خلقوا أخياراً بالطبع ثم تعمل البيئة عملها فيتحول بعضهم للشر ثم يتبعه بتزييف الرأي المقابل ويحكي رأي جالينوس الذي يذهب إلى أن من الناس الخيِّر بالطبع الذين لا ينتقلون للشر وهم قليلون والشرير بالطبع الذين لا ينتقلون للخير وهم كثيرون، والمتوسطين بين هذين الضربين وهؤلاء ينتقلون للشر أو الخير حسب البيئة التي ينشؤون فيها وأخيراً يتعرض لرأي أرسطو وهو أن كل خلق يمكن تغييره فلا يكون إذاً شيء منه بالطبع[١].

أما نظره في النفس اذ يقول فيها أن نعرف أولاً نفوسنا ما هي وما قواها وملكاتها وغايتها التي فيها كمالها[٢].

(١) تهذيب الأخلاق ص ٢٥ ـ ٢٦ ـ ٢٧ ـ ٢٨.

(٢) تهذيب الأخلاق ص ٢.

وبهذا يكون مسلكه في خطى أرسطو وأفلاطون بعدم جسمانية النفس ولا بنحو الجزء ولا أنها عارضة عليه كما أنها غير صالحة للتغيير والاستحالة كما هي طبيعة الأجسام بصلاحيتها للاستحالة والتبدل وإن كانت صالحة لتقبل الصور.

ويقول: تشوق النفس إلى ما ليس من طباع البدن من علوم مختلفة وحرصها على طلب هذه العلوم وإيثارها وانصرافها عن اللذات الجسمية دليل على أنها من جوهر غير جوهر الجسم [1].

ونجد أفلاطون يقول ان للنفس ثلاث قوى:

١ ـ الفكرة والنظر في حقائق الأشياء.
٢ ـ قوة تتصل بالغضب والشجاعة من الأفعال.
٣ ـ القوة الشهوية.

وتكون غاية النفس الوصول إلى الكمال وللنفس ثلاث فضائل رئيسية بعدد هذه القوى تنتظم كل فضيلة منها فضائل جزئية أخرى تعود إليها ثم باعتدال هذه الفضائل وانسجامها فيما بينها تكون فضيلة أخرى هي كمال الفضائل الثلاث السابقات ويقول في ذلك: أجمع الحكماء على أن أجناس الفضائل أربع وهي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة [2].

وقال ان هناك بجانب هذه الفضائل الأخلاقية فضيلة أخرى للنفس هي بها أشبه وأنسب أعني التشوف للمعارف والعلوم وطلبها كما تقدمت الإشارة لذلك لأن تمام النفس الناطقة هو بالاستكمال بالعلوم والاتحاد بالعقل الفعال.

ويروي مسكويه دور العدالة بأنها إذا كانت اختياراً يجلب الحمد من الناس فهل الجور كذلك فعل اختياري يقصد به الجائر الرذيلة والمذمة لنفسه مع أنه من القبيح الشنيع أن يظن ذلك من العاقل عن روية واختيار.

ويحدثنا عن فريق من الحكماء أن إرادة الإنسان لما يضره غير ممكن فإن فعل

---

(١) المصدر نفسه ص ٥.
(٢) المصدر نفسه ص ١٣.

شيئاً من ذلك كأن يسيء الاختيار أضر نفسه من حيث يريد النفع لها ومثال ذلك الحاسد الذي يضر نفسه معتقداً نفعها بالخلاص من المحسود وأذاه[1].

ولا يفكر مسكويه في الشخص أفعالاً مختلفة قد يخالف بعضها العقل كأن يصدر الشر عن علم كحالة الغضب فيما لو أخذه الغضب وكان عن علم وهدوء بال أو صاحب الشهوة إذا جمحت به أقدم على ما يفكره متى هدأت سورتها وفي هذه الحالات وما يماثلها يستخدم الآثم عقله في تنفيذ ما يريد بدل استشارته أي العقل والنزول على حكمه وترك القيادة له.

ويكون رأي مسكويه بعين ما سار عليه سقراط بأن الفضيلة المعرفة.

والذي نلاحظه أن مدرسة مسكويه وأتباعه ساروا على مذهب المدرسة الأفلاطونية في جوهرية النفس وتجردها عن الجسد والتزم مسكويه بتقسيم القوى للنفس على نهج ما سار عليه أفلاطون وسقراط وأرسطو في تقسيمهم القوى إلى ثلاث وأن لكل قوة تحمل فضيلة فالحكمة فضيلة القوة الناطقة والعفة فضيلة القوة الشهوانية والشجاعة فضيلة القوة الغضبية وأن أجناس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة[2].

وتجد في تعريف الخير والسعادة قد سار على وفق نظرية أرسطاليس اذ قال ان الخير على ما حمده واستحسنه من آراء المتقدمين هو المقصود من الكل وهو الغاية الأخيرة وقد يسمي الشيء النافع في هذه الغاية خيراً فأما السعادة فهي الخير بالإضافة إلى صاحبها وهي كمال له فالسعادة إذاً خير ما وقد تكون سعادة الإنسان غير سعادة الفرس وسعادة كل شيء في تمامه وكماله الذي يخصه فأما الخير الذي يقصده الكل بالشوق فهو طبيعة تقصد ولها ذات وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس فهم بأجمعهم مشتركون فيها فأما السعادة فهي خير ما لواحد واحد من الناس فهي إذاً بالإضافة وليس لها ذات معينة.

وقال في تقسيم الخير ان الخيرات منها ما هي شريفة ومنها ما هي ممدوحة ومنها ما هي بالقوة كذلك ومنها ما هي نافعة فيها فالشريفة منها هي التي شرفها من

---

(١) المصدر نفسه ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٢) تهذيب الأخلاق ص ١٣.

ذاتها وتجعل من اقتناها أيضاً شريفاً وهي الحكمة والعقل والممدوحة مثل الفضائل والأفعال الجميلة الإرادية والتي هي بالقوة هي مثل التهيوء والاستعداد لنيل الأشياء التي تقدمت والنافعة هي جميع الأشياء إلتي تطلب لا لذاتها بل ليتوصل بها إلى الخيرات.

وعلى جهة أخرى الخيرات منها ما هي غايات ومنها ما ليست غايات والغايات منها ما هي تامة ومنها ما هي غير تامة فالتي هي تامة كالسعادة والتي هي غير تامة فكالصحة واليسار.

وعلى جهة أخرى تقسم الخيرات إلى ما هو في النفس وما هو في البدن وما هو خارج عنها وأن الخيرات منها ما هو مؤثر لأجل ذاته ومنها ما هو مؤثر لأجل غيره ومنها ما يؤثر للأمرين جميعاً ومنها ما هو خارج عنها.

ومن الخيرات ما هو خير على الإطلاق ومنها ما هو خير عند الضرورة.

ومن الخيرات ما هو في الجوهر ومنها ما هو في الكمية ومنها ما هو في الكيفية وفي سائر المقولات فمنها كالقوى والملكات ومنها كالأحوال ومنها كالأفعال ومنها كالغايات ومنها كالمواد ومنها كالآلات.

فالخيرات منها معقولات ومنها محسوسات.

وقسم السعادة إلى خمسة أقسام أحدها في صحة البدن ولطف الحواس الثاني في الثروة والأعوان وأشباهها والثالث أن تحسن أحدوثته في الناس وينشر ذكره بين أهل الفضل فيكون ممدوحاً بينهم الرابع أن يكون منجحاً في الأمور وذلك إذا استتم كل ما دوّى فيه وعزم عليه حتى يصير إلى ما يأمله منه الخامس أن يكون جيد الرأي صحيح الفكر سليم الاعتقادات في دينه وغير دينه بريئاً من الخطأ والزلل جيد المشورة في الآراء.

إلا أن نظرية فيثاغورس وسقراط وأفلاطون يرون الفضائل والسعادة كلها في النفس وحدها ولذا عندما قسموا السعادة جعلوها في قوى النفس.

ويقول مسكويه ان الإنسان ذو فضيلة روحانية يناسب بها الأرواح الطيبة التي تسمى بملائكة وذو فضيلة جسمانية يناسب بها الأنعام لأنه مركب منهما.

٢ ـ الفارابي (المتوفى ٣٣٩ هـ).

يرى أبو نصر الفارابي أن قوى النفس خمسة الغاذي والحاس والمتخيل والنزوعي والناطق والفضائل صنفان خلقية ونطقية ويراد بالنطقية هي فضائل الجزء الناطق مثل الحكمة والعقل والكيس والذكاء وجودة الفهم والخلقية هي فضائل الجزء النوعي مثل العفة والشجاعة والسخاء والعدالة وكذلك الرذائل تنقسم هذه القسمة وفي خير كل قسم منها أضداد هذه التي عدت وأغراضها والفضائل والرذائل الخلقية إنما تحصل وتتمكن في النفس بتكرير الأفعال الكائنة عن ذلك الخلق مراراً كثيرة في زمان ما واعتيادنا لها فإن كانت تلك الأفعال خيرات كان الذي يحصل لنا هو الفضيلة وإن كانت شروراً كان الذي يحصل لنا هو الرذيلة على مثال ما عليه الصناعات مثل الكتابة.

ولا يمكن أن يفطر الإنسان من أول أمره بالطبع ذا فضيلة ولا رذيلة كما لا يمكن أن يفطر الإنسان بالطبع حائكاً ولا كاتباً ولكن يمكن أن يفطر بالطبع معداً نحو أفعال فضيلة أو رذيلة بأن تكون أفعال تلك أسهل عليه من أفعال غيرها كما يمكن أن يكون معداً بالطبع نحو أفعال الكتابة أو صناعة أخرى بأن تكون أفعالها غيرها فيتحرك من أول مرة إلى فعل ما هو بالطبع أسهل عليه متى لم يحفزه من خارج إلى ضده حافز وذلك الاستعداد الطبيعي ليس يقال له فضيلة كما أن الاستعداد الطبيعي نحو أفعال الصناعة ليس يقال له صناعة ولكن متى كان استعداد طبيعي نحو أفعال فضيلة وكررت تلك الأفعال واعتلت وتمكنت بالعادة هيئة في النفس وصدر عنها تلك الأفعال بأعيانها كانت الهيئة المتمكنة عن العادة هي التي يقال لها فضيلة.

فصل عسير وبعيد أن يوجد من هو معد بالطبع نحو الفضائل كلها الخلقية النطقية إعداداً تاماً كما أنه عسير أن يوجد من هو بالطبع معد نحو الصنائع كلها كذلك عسير وبعيد أن يوجد من هو معد بالطبع لأفعال الشرور كلها إلا أن الأمرين جميعاً غير ممتنعين والأكثر أن كل واحد معد نحو فضيلة ما أو فضائل ذوات عدة محدودة أو صناعة ما محدودة فيكون هذا معداً نحو ذا وآخر معداً نحو شيء آخر وثالث معداً نحو شيء ثالث من فضيلة أو صناعة.

فصل الهيئات الطبيعية والاستعدادات نحو الفضيلة أو الرذيلة متى انضافت

إليها الأخلاق المشاكلة لها وتمكنت بالعادة كان ذلك الإنسان في ذلك الشيء أتم ما يكون ما تمكن فيه من الهيئات يكون زواله عن الإنسان خيراً كان الذي يمكّن فيه أو شراً عسيراً ومتى وجد في وقت من الأوقات من هو بالطبع معد نحو الفضائل كلها إعداداً تاماً ثم تمكنت فيه بالعادة كان هذا الإنسان فائقاً في الفضيلة للفضائل الموجودة في أكثر الناس حتى يكاد أن يخرج عن الفضائل الإنسانية إلى ما هو أرفع طبقة من الإنسان وكان القدماء يسمون هذا الإنسان الإلهي وأما المضاد له والمعد لأفعال الشرور إلى ما هو أكثر شراً منها وليس له عندهم اسم لإفراط شره وربما سموه السبعي وأشباه ذلك من الأسماء وهذان الطرفان وجودهما في الناس قليل فالأول متى وجد كان عندهم أرفع مرتبة من أن يكون مدنياً يخدم المدن بل يدبر المدن كلها وهو الملك في الحقيقة وأما الثاني إذا اتفق أن يوجد لم يرؤس مدينة أصلاً ولم يخدمها بل يخرج عن المدن كلها.

فصل الهيئات والاستعدادت الطبيعية نحو فضيلة أو رذيلة منها ما يمكن أن يغير بالعادة أو يزال زوالاً تاماً ويمكن في النفس بدلها هيئات مضادة لها ومنها ما يكسر ويضعف وتنقص قوته من غير أن يزول زوالاً تاماً ومنها ما لا يمكن أن يزال أو يغير ولا أن تنقص قوته ولكن يمكن أن يخالف بالصبر وضبط النفس عن أفعالها والمجاذبة والمدافعة حتى يفعل الإنسان أبداً أضداد أفعالها وكذلك متى كانت أخلاق رديئة تمكنت في النفس بالعادة فإنها تنقسم أيضاً هذه القسمة.

فصل بين الضابط لنفسه والفاضل فرق وذلك أن الضابط لنفسه وإن كان يفعل الأفعال الفاضلة فإنه يفعل الخيرات وهو يهوى أفعال الشر ويتشوقه ويجاذب هواه ويخالف بفعله وما تنهضه إليه هيئته وشهوته ويفعل الخيرات وهو متأذ بفعلها والفاضل يتبع بفعله ما تنهضه إليه شهوته ويعمل الخيرات وهو يهواها ويشتاقها ولا يتأذى بها بل يستلذها وذلك مثل الفرق بين الصبور على الألم الشديد الذي يجده والذي لا يتألم ولا يحس بالألم وكذلك العفيف والضابط لنفسه فإن العفيف إنما يفعل ما توجبه السنة في المأكول والمشروب والمنكوح من غير أن يكون له شهوة وشوق إلى ما هو زائد على ما توجبه السنة والضابط لنفسه شهواته في هذه الأشياء مفرطة وعلى غير ما توجبه السنة ويفعل أفعال السنة وشهوته ضدها غير أن الضابط لنفسه يقوم مقام الفاضل في كثير من الأمور.

فصل صاحب الخلق المحمود الذي لا يمثل نفسه إلى شيء من الرذائل والضابط لنفسه يختلفان في استحقاق الفضل فمدير المدن اذا كان ذا أخلاق محمودة وصارت المحامل في نفسه ملكات فهو أفضل من أن يكون ضابطاً لنفسه وأما الإنسان المدني والذي به تعمر المدينة فإنه إذا كان ضابطاً على ما يوجبه الناموس فهو أفضل من أن تكون الفضائل فيه طباعاً والعلة في ذلك أن الضابط لنفسه والقيم بالناموس يستحق فضيلة الاجتهاد وإن هفا فيه هفوة وكان مدنياً لا رئيساً فإن الرؤساء يقومونه ولا يعدونه اثمه وفساده وأن صلاح الرئيس عام لأهل مملكته فإن هفا هفوة تعدى فساده إلى كثير غيره فيجب أن تكون الفضائل فيه طباعاً وملكات ويكفيه ثواب ما يثبت فيمن يقومهم.

فصل الشرور تزال عن المدن إما بالفضائل التي تمكن في نفوس الناس وإما بأن يصبروا ضابطين لأنفسهم وأي إنسان لم يمكن أن يزال الشر الكائن عنه لا بفضل تمكن في نفسه ولا بضبط نفسه أخرج عن المدن.

فصل عسير بل غير ممكن أن يوجد انسان مفطور على استعداد نحو أفعال ثم لا يمكنه أن يفعل أضداد تلك الأفعال لكن أي انسان فطر على هيئة واستعداد نحو أفعال فضيلة أو رذيلة فإنه قادر على أن يخالف ويفعل الفعل الكائن عن ضد ذلك الاستعداد لكن يعسر عليه ذلك إلى أن يتيسر بالعادة ويسهل على مثال ما عليه الأمر فيما يتمكن بالعادة فإن ترك ما قد اعتيد وأن يفعل ضده ممكن إلا أنه يعسر حتى يتعود أيضاً.

ويتحدث عن الاعتدال ويقول فصل الأفعال التي هي خيرات هي الأفعال المعتدلة المتوسطة بين طرفين هما جميعاً شر أحدهما إفراط والآخر نقص وكذلك الفضائل فإنها هيئات نفسانية وملكات متوسطة بين هيئتين وكلتاهما رذيلتان أحدهما أزيد والآخر أنقص مثل العفة فإنها متوسطة بين الشر وبين عدم الإحساس باللذة فأحدهما أزيد وهو الشر والآخر أنقص.

فصل المعتدل والمتوسط يقال على نحوين أحدهما متوسط في نفسه والآخر متوسط بالإضافة والقياس إلى غيره فالمتوسط في نفسه مثل توسط الستة بين العشرة والاثنين.

والمتوسط في أحدهما غير المتوسط في الآخر في مقداره وعدده في غلظه ولطافته وثقله وخفته وبالجملة في كميته وكيفيته.

ويأتي الفارابي إلى أقسام الفضائل الفكرية ويقسمها إلى فصول:

١ - إسم العلم يقع على أشياء كثيرة إلا أن العلم الذي هو فضيلة ما للجزء الفطري هو أن يحصل في النفس اليقين بوجود الموجودات التي وجودها وقوامها لا يصنع إنساناً أصلاً وما هو كل واحد منها وكيف هو عن براهين مؤلفه من مقدمات صادقة ضرورية كلية أوائل يتقن بها وحصلت معلومة للعقل بالطبع وهذا العلم صنفان أحدهما أن يتيقن بوجود الشيء وسبب وجوده وأنه لا يمكن أن يكون غيره أصلاً لا هو ولا سببه والثاني أن يتيقن بوجوده وأنه لا يمكن غيره من غير أن يوقف على سبب وجوده.

٢ - العلم بالحقيقة ما كان صادقاً ويقيناً في الزمان كله لا في بعض دون بعض وما كان موجوداً في وقت وأمكن أن يصير غير موجود فيما بعد فإنا إذا عرفنا موجوداً الآن فإنه إذا مضى عليه زمان ما أمكن أن يكون قد بطل فلا ندري هل هو موجود أم لا فيعود يقيننا شكاً وكذباً وما أمكن أن يكذب فليس بعلم ولا يقين فلذلك لم يجعل القدماء إدراك ما يمكن أن يتغير من حال إلى حال علماً مثل علمنا بجلوس هذا الإنسان الآن فإنه يمكن أن يتغير فيصير قائماً بعد أن كان جالساً بل جعلوا العلم هو اليقين بوجود الشيء الذي لا يمكن أن يتغير مثل أن الثلاثة عدد فرد فإن فردية الثلاثة لا تتغير وذلك أن الثلاثة لا تصير زوجاً في حال من الأحوال ولا الأربعة فرداً فإن سمي هذا علماً أو يقيناً فهو بالاستعارة.

٣ - الحكمة علم الأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات كلها ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب وذلك أن نتيقن بوجودها ونعلم ما هي وكيف هي وأنها وإن كانت كثيرة فإنها ترتقي على ترتيب إلى موجود واحد هو السبب في وجود تلك الأشياء البعيدة وما دونها من الأشياء القريبة وأن ذلك الواحد هو الأول بالحقيقة وقوامه لا بوجود شيء آخر بل هو مكتف بذاته عن أن يستفيد الوجود من غيره وأنه لا يمكن أن يكون جسماً أصلاً بل إن كانت مشاركة ففي الإسم فقط لا في المعنى المفهوم من ذلك الإسم وأنه لا يمكن أن يكون إلا واحداً نقط وأنه هو الواحد في الحقيقة وهو الذي أفاد سائر الموجودات الوحدة التي صرنا

نقول لكل موجود واحد وأنه هو الحق الأول الذي يفيد غير الحقيقة ويكتفي بحقيقته عن أن يستفيد الحقيقة عن غيره وأنه لا يمكن أن يتوهم كمال أزيد من كماله فضلاً عن أن يوجد ولا وجود أتم من وجوده ولا حقيقة أكبر من حقيقته ولا وحدة أتم من وحدته تعلم مع ذلك كيف استفاد عنه سائر الموجودات الوجود والحقيقة والوحدة وما قسط كل واحد منها من الوجود والحقيقة والوحدة وكيف استفاد عنه سائر الأشياء الشيئية وأن تعلم مراتب الموجودات كلها وأن منها أول ومنها أوسط ومنها أخير والأخيرة لها أسباب لشيء دونها والمتوسطة هي التي لها سبب فوقها وهي أسباب لأشياء دونها والأول هو سبب آخر فوقه ونعلم مع ذلك كيف ترتقي الأخيرة إلى المتوسطات والمتوسطات كيف يرتقي بعضها إلى أن تنتهي إلى الأول ثم كيف يبتدىء التدبير من عند الأول وينفد في شيء شيء من سائر الموجودات على ترتيب إلى أن ينتهي إلى الأواخر فهذه هي الحكمة في الحقيقة وقد يستعار هذا الإسم فيسمى الذين حذقوا في الصنائع جداً وكملوا فيها حكماء.

٤ ـ العقل العملي هو قوة بها يحصل للإنسان عن كثرة تجارب الأمور وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة مقدمات يمكنه بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب في شيء من الأمور التي فعلها الينا وهذه المقدمات بعضها يصير كلية ينطوي تحت كل واحدة منها أمور مما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب وبعضها مفردات وجزئية تستعمل مثالات لما يريد الإنسان أن يقف عليه من الأمور التي لم يشاهدها وهذا العقل إنما يكون عقلاً بالقوة ما دامت التجربة لم تحصل فإذا حصلت التجارب وحفظت صارت عقلاً بالفعل ويتزيد هذا العقل الذي بالفعل بازدياد وجود التجارب في كل سن من أسنان الإنسان في عمره.

٥ ـ التعقل هو القدرة على جودة الروية واستنباط الأشياء التي هي أجود وأصلح فيما يعمل ليحصل بها للإنسان خير عظيم في الحقيقة وغاية شريفة فاضلة كانت تلك هي السعادة أو شيء مما له غناء عظيم في أن ينال السعادة والكيس هو القدرة على جودة الاستنباط ما هو أصلح وأجود في أن يتم به شيء عظيم مما يظن خيراً من ثروة أو لذة أو كرامة والحب والجربزة والخبث هو جودة استنباط ما هو أبلغ وأجود في أن يتم به فعل شيء خسيس مما يظن خيراً من ربح خسيس أو لذة خسيسة وهذه الأشياء كلها إنما هي الأشياء التي تؤدي إلى الغاية وليس هي الغاية وكذلك كل روية فإن الإنسان إنما ينصب الغاية التي يهواها ويشتاقها بحذاء فكره

ثم بعد ذلك يروى في الأشياء التي بها ينال تلك الغاية كم هي وما هي وكيف هي.

والتعقل أنواع كثيرة منها ما هو جودة الروية فيما يدبر به أمر المنزل وهو التعقل المنزلي ومنها ما هو جودة الروية فيما هو أفضل وأصلح في بلوغ جودة المعاش وفي أن تنال الخيرات الأنسية مثل اليسار والجلالة وغير ذلك بعد أن يكون خيراً وله عناء في نيل السعادة فمن هذه ما هو مشوري وهو الذي يستنبط ما لا يستعمله الإنسان نفسه بل ليشير به على غيره اما في تدبير منزل أو مدينة أو غير ذلك ومنها ما هو الخصومي وهو القدرة على استنباط رأي صحيح فاضل فيما يقاوم به العدد والمنازع في الجملة أو يدفعه به فيشبه أن يكون الإنسان يحتاج في كل ما يعانيه إلى تعقل ما إما يسير وإما كثير وذلك على حسب الأمر الذي يزاوله فإن كان كثيراً أو عظيماً احتاج إلى تعقل أقوى وأتم وإن كان قليلاً أو يسيراً اكتفى باليسير من التعقل والتعقل هو الذي يسميه الجمهور العقل وهذه القوة إذا كانت في الإنسان سمي عاقلاً.

٦ ـ البدن والنفس كل واحد منهما له ملذات ومؤذيات فالملذات لكل واحد منهما هي الأشياء الموافقة الملائمة والمؤذيات هي الأشياء المخالفة المنافرة والملذات والمؤذيات كل واحد منها إما أن يكون بالذات وإما أن يكون بالعرض والملذ بالذات هو وجدان الشيء الموافق والملذ بالعرض هو فقدان المؤذي المخالف والمؤذي بالذات هو وجدان المنافي والمؤذي بالعرض هو فقدان الملذ الموافق.

٧ ـ الظن الصواب هو أن يكون الإنسان كلما شاهد أمراً يصادف أبداً بظنه الصواب مما لا يمكن أن يكون الأمر المشاهد إلا عليه.

٨ ـ الذهن القدرة على مصادفة صواب الحكم فيما يتنازع فيه الآراء المغتاصة والقوة على تصحيحه فهو جودة استنباط لما هو صحيح من الآراء فهو إذاً نوع من أنواع التعقل.

٩ ـ جودة الرأي هو أن يكون الإنسان ذا رأي أو جيد الرأي وهو أن يكون الإنسان فاضلاً خيراً في أفعاله ثم أن يكون قد جربت أقاويله وآراؤه ومشوراته مراراً كثيرة فوجدت سديدة مستقيمة تنتهي بالإنسان إذا استعملها إلى عواقب محمودة ويكون قد صار لذلك مقبول القول أعني لأجل الصدق الذي شوهد منه

كثيراً حتى صار ما اشتهر به من الفضيلة أو من سداد الحكم والمشورة مغنياً عن أن يحتاج في شيء يقوله أو يشير به إلى حجة أو دليل وظاهر أن الرأي الذي يصححه ويقف على الصواب منه إنما يقف ويصحح بالتعقل فهذا إذاً نوع من التعقل.

١٠ ـ الأصول التي يستعملها المروي في استنباط الشيء الذي يروّي فيه إثنان أحدهما الأشياء المشهورة المأخوذة عن الجميع أو عن الأكثر والثاني الأشياء الحاصلة له بالتجارب والمشاهدة.

ثم يأتي الفارابي إلى أقسام الموجودات قال:

١ ـ مما لا يمكن أن لا يوجد وما لا يمكن أن يوجد أصلاً وما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد فالأولان طرفان والثالث متوسط بينهما وهو مجموع يقتضي الطرفين والموجودات كلها داخلة تحت اثنين من هذه الثلاثة فإن الموجودات منها ما لا يمكن أن لا يوجد ومنها يوجد وأن لا يوجد.

٢ ـ ما لا يمكن أن لا يوجد هو في جوهره وطبيعته كذلك وما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد هو أيضاً في جوهره وطبيعته كذلك غير ذلك وعرض له ان صار كذلك وكذلك ما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد وأجناس الموجودات ثلاثة البريئة عن المادة والأجسام السماوية والأجسام الهيولانية وما لا يمكن أن لا يوجد ضربان أحدهما في طبيعته وجوهره أن يوجد حيناً ولا يمكن فيه غير ذلك والثاني ما لا يمكن أن لا يوجد ولا في وقت أصلاً فالروحانية لها الصنف الثاني من أصناف ما لا يمكن أن لا يوجد والسماوية لها الصنف الأول والهيولانية لها القسم الذي يمكن أن يوجد وأن لا يوجد والعوالم ثلاثة روحانية وسماوية وهيولانية.

٣ ـ الأقسام الأولى أربعة ما لا يمكن أن لا يوجد أصلاً وما لا يمكن أن يوجد أصلاً وما لا يمكن أن لا يوجد حيناً ما وما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد وما لا يمكن أن لا يوجد حيناً ما فهو أيضاً يمكن وجوده في حين فالأولان طرفان متقابلان وما يمكن أن يوجد فهو يمكن أن لا يوجد.

٤ ـ الموجودات من هذه ثلاثة أقسام ما لا يمكن أن لا يوجد أصلاً وما لا يمكن أن لا يوجد في حين ما وأن يوجد في حين وما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد فأفضلها وأشرفها وأكملها ما لا يمكن أن لا يوجد أصلاً وأخسها وأنقصها ما يمكن

أن يوجد وأن لا يوجد والذي لا يمكن أن لا يوجد في حين ما فقط متوسط بينهما فإنه أنقص من الأول وأكمل من الثالث وما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد ثلاثة أضرب على الأكثر وعلى الأقل على التساوي فأفضلها الكائن على الأكثر وأخسها الكائن على الأقل والذي على التساوي متوسط بينهما.

٥ ـ أن يكون للشيء عدم فهو نقص في وجوده وأن يكون في وجوده محتاجاً إلى غيره فهو أيضاً نقص في الوجود وكل ماله شبيه في نوعه فهو ناقص الوجود من قبل أنه إنما يكون ذلك فيما لم يكن فيه كفاية في أن يوجد له نوعه وحده وفيما كان غير كاف في أن يتم ذلك الوجود وحده حتى يكون إنما تم به قسط من ذلك الوجود ولم يكن فيه كفاية في أن يتم به كله مثل ما في الإنسان فإنه لما لم يمكن أن يحصل وجود الإنسان بواحد بالعدد احتيج إلى أكثر من واحد في زمان واحد فإذا كل ما فيه كفاية في أن يتم به شيء ما لم يحتج فيه إلى أن يكون له ثان في ذلك الشيء وإن كان بالشيء كفاية في أن يتم به وجوده وماهيته وجوهره لم يمكن أن يكون من نوعه آخر غيره وإن كان ذلك في فعله لم يشاركه فيه آخر غيره.

٦ ـ كل ما له ضد فهو ناقص الوجود لأن كل ما له ضد فله عدم لأن معنى الضدين هذا المعنى وهو أن يكون كل واحد منهما يبطل الآخر اذا التقيا أو اجتمعا وذلك أنه مفتقر في وجوده إلى زوال ضده وأيضاً فإن لوجوده عائقاً فليس إذاً هو بنفسه وحده كافياً في وجوده فما لا عدم له فلا ضد له وما لم يكن محتاجاً إلى شيء أصلاً سوى ذاته فلا ضد له.

وأخذ الفارابي في عرضه لماهية الشر.

وقال الشر غير موجود أصلاً ولا في شيء من هذه العوالم، وبالجملة فيما وجوده لا بإرادة الإنسان أصلاً بل كلها خير وذلك لأن الشر ضربان أحدهما الشقاء المقابل للسعادة والثاني كل شيء شأنه أن يبلغ به الشقاء والشقاء شر على أنه الغاية التي يصار إليها من غير أن يكون وراء ذلك شر أعظم منه يصار إليه بالشقاء والثاني الأفعال الإرادية التي شأنها أن تؤدي إلى الشقاء وكذلك المقابل لهذين الشرين خير أن أحدهما السعادة وهي خير على أنها الغاية من غير أن يكون وراءها غاية أخرى تطالب بالسعادة والخير الثاني كل ما نفع بوجه ما في بلوغ السعادة فهذا هو الخير الذي يقابله وهذه طبيعة كل واحد منهما وليس للشر طبيعة أخرى غير هذه التي

ذكرناها فالشران جيعاً إراديان وكذلك الخيران المقابلان لهما، فأما الخير في العوالم فالسبب الأول وكل ما لزم عنه وما لزم عن ما لزم عنه وما لزم وجوده عن ما لزم عنه إلى آخر اللوازم وعلى هذا الترتيب أي شر كان فإن هذه كلها على نظام وعدل في الاستيهال وما كان حصوله عن استيهال وعدل فهو كله خير، وقد ظن قوم أن الوجود كيف كان هو خير ولا وجود كيف كان فهو شر فصاغوا من أنفسهم وجودات متوهمة فجعلوها خيراً ولا وجودات فجعلوها شراً وآخرون ظنوا أن اللذات كيف كانت هي الخيرات وأن الأذى كيف كان فهو الشر، وخاصة الأذى اللاحق بحس اللمس وهؤلاء كلهم غالطون وذلك أن الوجود إنما يكون خيراً متى كان باستيهال ولا وجود شراً متى كان بغير استيهال وكذلك اللذات والأذى وأما الوجود ولا وجود بغير استيهال فهو شر وليس شيء من هذه موجوداً في شيء من العوالم الروحانية فإن الروحانية والسماوية ليس أحد يظن فيها شيئاً جرى على غير استيهال وأما الممكنة الطبيعية فليس يجري الأمر فيها على غير استيهال متى احتفظ بالاستيهال فيها ولم يطلب فيها الاستيهالات التي هي الإرادية فإن الاستيهالات في الطبيعة الممكنة، اما بالصورة وإما بالمادة وما يستأهله كل شيء فاما على الأكثر وإما على الأقل وإما على التساوي وما ينالها من ذلك فلا يخرج عن هذه فهي إذاً كلها خير فالخيرات ضروب ضرب لا يقابله شر أصلاً وضرب يقابله وكذلك كل شيء طبيعي كان مبدأه فعلاً إرادياً فإنه قد يكون خيراً ويكون شراً وإنما الكلام ها هنا فيما كان طبيعياً محضاً لا يشاركه إرادي أصلاً.

٧ ـ وقوم ظنوا أن عوارض النفس كلها وما يكون عن الجزء النزوعي من النفس هي الشرور وآخرون رأوا أن القوة الشهوانية والغضبية هما الشران وآخرون رأوا ذلك في القوى الأخرى التي بها تكون الانفعالات النفسانية مثل الغيرة والقسوة والبخل ومحبة الكرامة وأشباه ذلك وهؤلاء أيضاً غالطون وذلك أنه ليس ما صلح أن يستعمل من الخير ومن الشر جيعاً هو خير أو شر فإنه ليس بأحدهما أولى منه بالآخر فأما أن يكون خيراً وشراً معاً وإما ألا يكون ولا واحداً منهما بل إنما يكون كل واحد من هذه شروراً إذا استعملت فيما ينال به الشقاء وأما إذا استعملت فيما ينال السعادة لم تكن شروراً بل تكون كلها خيرات.

٨ ـ إن قوماً يقولون ان السعادة ليست هي ثواب على الأفعال التي شأنها أن ينال بها السعادة ولا هي عوض مما ترك من الأفعال التي ليس شأنها أن تنال بها كما

أن العلم الحاصل عن التعلم ليس هو ثواباً على التعلم المتقدم قبله ولا عوضاً من الراحة التي كان يكون عليها لو لم يكن يتعلم فتركها وآثر الكد مكانها ولا أيضاً لو تبع العلم الحاصل عن التعلم لذة كانت تكون تلك اللذة جزاء على التعلم ولا عوضاً عن الكد والأذى الذي لحقه عندما آثر التعلم وترك الراحة حتى تكون هذه اللذة عوضاً من لذة أخرى تركها ليتعوض منها هذه الأخرى بل السعادة غاية شأنها أن تنال بالأفعال الفاضلة على مثال حصول العلم بالتعلم والدرس وحصول الصنائع عن تعلمها والمواظبة على أعمالها ولا الشقاء عقوبات على ترك الأفعال الفاضلة ولا جزاء على فعل النقائص فلذلك كل من اعتقد هذا في السعادة ورأى مع ذلك أن ما يفوته مما يتركه هو جنس ما يتركه فإن فضائله قريبة من أن تكون نقائص.

هذه مجموعة من آراء الفارابي وسوف نقدم وجهة نظرنا بعد بيان آراء فلاسفة المسلمين الأخلاقيين[1].

٣ - ابن سينا (٣٧٠هـ - ٩٨٠م. ٤٢٨هـ - ١٠٣٧م)

ونقدم لك بعض الفقرات من كتابه الشفاء:

قال أن تسير - أي النفس - بقصد السير فيكون قد وفى إنسانيته حقها من الكمال المستعد للسعادة، الدنيوية والأخروية يجب عليه تكميل قوته النظرية بالعلوم المحصاة المشار إلى غاية كل واحد منها في كتب إحصاء العلوم، وتكميل قوته العملية بالفضائل التي أصولها العفة والشجاعة والحكمة والعدالة المنسوبة إلى كل قوة من قواه وتجنب الرذائل التي بإزائها. أما العفة فإلى الشهوانية والشجاعة إلى الغضبية والحكمة إلى التمييزية والعدالة إليها مجموعة عند استكمال كل واحدة بفضيلتها وفروعها التي إما كالأنواع لها أو كالمركب منها وهي السخاء والقناعة والصبر والكرم والحلم والعفة والصفح والتجاوز ورحب الباع وكتمان السر والحكمة والبيان والفطنة وأصالة الرأي والحزم والصدق والوفاء والود والرحمة والحياء وعظم

---

(١) راجع فصول منتزعة نشره دم دنلوب سنة ١٩٦١ وطعام ١٩١٧م.

الهمة وحسن العهد والتواضع فالسخاء والقناعة راجعان منسوبان إلى القوة الشهوانية والصبر والحلم والكرم والعفو والصفح والتجاوز ورحب الباع وكتمان السر راجعة ومنسوبة إلى القوة الغضبية والحكمة والبيان والفطنة وأصالة الرأي والحزم والصدق والوفاء والود والرحمة والحياء وعظم الهمة وحسن العهد والتواضع راجع إلى القوة التميزية.

أما العفة فهي أن تمسك عن الشوق. الشوق إلى فنون الشهوات المحسوسات من المآكل والمشرب والمنكح والانقياد إلى شيء منها بل تقهرها وتصرفها بحسب الرأي الصحيح وأما القناعة فهي أن يضبط قوته عن الاشتغال بما يخرج عن مقدار الكفاية وقدر الحاجة من المعاشر والأقوات المقيمة للأبد وأن لا يحرص على ما يشاهد من ذلك عند غيره وأما السخاء فأن يسلس قوته لبذل ما يحوزه من الأموال التي لأهل جنسه إليها حاجة وحسن المواساة بما يجوز أن يواسي به منها ومن الفضائل الغضبية فالشجاعة هي الإقدام على ما يجب من الأمور التي يحتاج أن يعرض الإنسان نفسه بها لاحتمال المكاره والاستهانة بالآلام الواصلة إليه منها كالذب عن الحريم وغير ذلك وأما الصبر فهو أن يضبط قوته عن أن يقهرها ألم مكروه ينزل بالإنسان ويلزمه في حكم العقل احتماله أو يغلبها حسب مشتهى يتوقف الإنسان إليه ويلزمه في حكم العقل اجتنابه حتى لا يتناوله على غير وجهه وأما الحلم فهو الإمساك عن المبادرة إلى قضاء الغضب فيمن يجني عليه جناية يصل مكروهها إليه وقد يسمى هذا كرماً وصفحاً وعفواً وتجاوزاً واحتمالاً وتثبيتاً وكظم غيظ ورحب الباع أن لا يدع قوة التجلد عند ورود الأحداث المهمة على الإنسان واختلاجها في قلبه إن بشهوة أو غضب أو حرص أو طمع أو خوف مخالفة جوهره الزكي إلا نسخه (منسخه) ومسخه ومحاه ومحقه ولا يدع فكرة في نسخه نفسه وتخيلاتها تتعاطى إلا الفكرة في جلال الملكوت وجناب الجبروت يكون ذلك قصاراها لا يتعداها ولا يترك الخيال في نسخته البتة إلا مقدمة لرأي اعتقادي أو نظري كزينة الهيئة لتصير هيئة راسخة في جوهر النفس وذلك بذكر القدوس ولا ترخص السنة العقلية في اغفالها لكن يحجر على النفس ما لا ينبغي إذ لا فائدة فيه فضلاً عن فعله حتى يصير تخيل الواجب والصواب هيئة نفسانية وكذلك يهجر الكذب قولاً وتخيلاً حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة فيصدق الأحلام والفكر وأن يجعل حب الخير للناس والمنفعة فضلاً إليهم وعشق الأخيار وحب تقويم الأشرار

وردعهم أمراً طبيعياً جوهرياً ويحتال حتى لا يكون للموت عظيم خطر عنده وذلك بكثرة تشويق النفس إلى المعاد وأخطارها بكل الفساد بالبال حتى لا يتمكن المعتاد.

وأما اللذات فيستعملها على إصلاح الطبيعة وابقاء الشخص أو النوع أو السياسة على أن يكون هذا حاضراً عندما يستعمل بالبال وتكون النفس الناطقة هي المدبرة لأن القوة الشهوانية تدعو إليها ثم تكون النفس الناطقة تابعة لها ولتكن جاعلة لنفسها هذه العلل عذراً بل ينبغي أن تحتال حتى تجعل هيئة بعض اللذات أمراً طبيعياً للنفس وكذلك الأمور الغلبية والكرامية وأما المشروب فإنه يهجر شربه تلهياً بل تشفياً وتداوياً وتقوياً والمسموعات يديم استعمالها على الوجه الذي توجبه الحكمة لتقوية جوهر النفس وتأييد جميع القوى الباطنة لا لما يرتبط بهذه من الأمور الشهوانية ثم يعاشر كل فرقة بعادتها ورسمها فيعاشر الرزين بالرزانة والماجن بالمجون مستّراً باطنه عن الناس ولكن لا يتعاطى في المساعدة الشركاء له في النوع إذا لم يكن خلل في المعيشة ظاهر أو أن يحفظ سر كل أخ أخاه في أهله وأولاده والمتصلين به حتى يقوم في غيبته بجميع ما يحتاجون إليه بمقدار الوسع وأن يفي بما يعد أو يوعد ولا يجري في أقاويله الحلف وأن يركب بمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبعه ثم لا يقصر في الأوضاع الشرعية وتعظيم السنن الإلٓهية والمواظبة على التعبدات البدنية ويكون دأبه ودوام عمره إذا خلا وخلص من المعاشرين نظرية الزينة في النفس والفكرة في الملك الأول وملكه وكنس النفس عن غبار الناس من حيث لا يقف عليه.

ويرى أن النفس الإنسانية هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي[١].

كما أن النفس الحيوانية عنده هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة[٢].

والنفس النباتية كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي[٣].

---

(١) النجاة ص ٢٥٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

ويقول في النفس الإنسانية انها تنقسم قواها إلى قوة عاملة وقوة عالمة وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الإسم فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية[1].

ويحدثنا بأن هذه القوة هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب أحكام القوة العاملة حتى لا تنفعل عنها البتة بل تنفعل هي عنها وتكون مقموعة دونها لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية تسمى أخلاقاً رذيلة بل أن تكون غير منفعلة البتة وغير منقادة بل متسلطة فيكون لها أخلاق فضيلة[2].

٤ - أبو إسحاق الكندي (ولد في أواخر القرن الثاني للهجرة)

وردت فلسفته الأخلاقية في رسالته (الجبلة لدفع الأحزان) في الحزن وأسبابه قال: أن نبين ما الحزن وأسبابه لتكون أشفيته ظاهرة الوجود سهلة الاستعمال فيقول ان الحزن ألم نفساني يعرض لفقد المحبوبات أو فوت المطلوبات فإذا قد بينت أيضاً أسباب الحزن مما قد قيل اذ هو عارض لفقد محبوب أو لفوت مطلوب فإذن قد ينبغي أن نبحث هل يمكن أن يعرى من هذه الأسباب أحد فإنه ليس بممكن أن ينال أحد جميع محبوباته لأن الثبات والدوام معدومان في عالم الكون والفساد الذي نحن فيه وإنما الثبات والدوام موجودان اضطراراً في عالم العقل الذي هو ممكن لنا مشاهدته فإن أحببنا أن لا نفقد محبوباتنا ولا تفوتنا طلباتنا فينبغي أن نشاهد العالم العقلي ونصيّر محبوباتنا وقنياتنا وارادتنا فإنا إن فعلنا ذلك أمنّا أن يغصبنا قنياتنا أحد أو تملكها علينا يد وأن نعدم ما أحببنا منها اذ لا تنالها الآفات ولا يلحقها الممات ولا تفوتنا الطلبة اذ المطالب العقلية يلحق بعضها بعضاً واقفة غير متحركة ولا زائلة فهي مدركة غير فائتة، فأما القنية الحسية والمحبوبات الحسية والطلبات الحسية فإنها موقوفات لكل أحد ومنال لكل يد لا يمكن تحصينها ولا يؤمن فسادها وزوالها وتبذلها فيصير كل ذلك بعدما كان يؤنس بقربه موحشاً وبعد الثقة بطاعته عاصياً وبعد إقباله مدبراً إذ ليس في الطبع أن يكون ما ليس في الطبع فإن أردنا من أحوال وأخلاق المشتركات التي ليس فيها شيء خاص لأحد دون غيره بل هي ملك لكل

---

(١) النجاة ص ٢٦٧.

(٢) النجاة ص ٢٦٨.

أحد أن تكون لنا خاصة ومن الفاسدة أن لا تكون فاسدة ومن المقبلة المدبرة أن تكون مقبلة ومن الزائلة في كل حال أن تكون ثابتة في كل حال فقد أردنا من الطبع ما ليس في الطبع ومن أراد ما ليس في الطبع أراد ما ليس بموجود ومن أراد ما ليس بموجود عدم طلبته والعادم طلبته شقي فمن أراد الموقوفات وأراد أن تكون قنية ومحابّة منها فشقي ومن تمت له إرادته فسعيد فينبغي إذاً أن نحرص على أن نكون سعداء وأن نحترس من أن نكون أشقياء بل تكون إرادتنا ومحبوباتنا ما تهيأ لنا ولا نأسف على فائتة ونتطلب غير المتهيأ من المحسوسة بل نكون إذا شاهدنا الأشياء التي يتمتع بها الناس من المحبوبات في العقل أعني قدر ما بالنفس إليه الحاجة في تثبيت صورتها أيام مدتها المقسومة لها وأثمار مثلها وما دفع عنها الألم وأفادها الراحة تناولناه بالأمر الأجل بقدر الحاجة ولم ننقلها قبل مماستنا إياها ومشاهدتنا بثمن ولم نتبع أنفسنا بعد انصرافها عنا تأسفاً ولا اشغال فكر فإن هذه من أخلاق الملوك الأجلة فإنهم لا يتلقون مقبلاً ولا يشيعون ظاعناً بل يتمتعون بكل ما شاهدهم بأركن فعل وأظهر استغناء فأما ضد ذلك فمن أخلاق صغار العامة وذوي الدناءة والشره وشدة الحرص فإنهم يتلقون كل مقبل ويشيعون كل ظاعن. وحقيق بذوي العقول ألا يختاروا أخلاق صغار العامة ودناءتها على أخلاق أجلة الملوك وكذلك ما نقول ينبغي إذا لم يكن ما نريد ما يكون وأن لا نختار دوام الحزن على دوام السرور وأن من أحزنه فوت ويفوته مطلوب والحزن والسرور ضدان لا يثبتان في النفس معاً فإذا كان محزوناً لم يكن مسروراً وإذا كان مسروراً لم يكن محزوناً فينبغي إذاً أن لا نحزن على الفائتات ولا فقد المحبوبات وأن نجعل أنفسنا بالعادة الجميلة راضية بكل حالة لنكون مسرورين أبداً فقد نرى ذلك موجوداً ظاهراً بالعادات فقد نرى من أحوال الناس واختلافها في مراداتهم ومطالبهم ما يدل على ذلك دلالة ظاهرة فإنا نرى المتنعم بالمآكل والمشارب والمناكح والملابس وما أشبه ذلك من السعادات الحسية بذلك مسروراً بهجاً يرى كل ما خالف ذلك نقصاً ومصائب ونرى المكلف بالقمار مع استلاب ماله ضياع أيامه باطلاً وتتالي أحزانه بمقموراته بأمره بهجاً مسروراً وكل ما خالف ذلك عنده وحجبه عنه كان مصائب ونقصاً ونرى الشاطر بشطارة سننه وخشونة استعماله وما فيها من المعاطب الفاحشة الموحشة من ضرب السياط وقطع الأعضاء وكثرة الجراحات المؤلمة ودوام الحرب المتصلة حتى تتناهى به مطالبه إلى الصلب يعدّ هذه المعاطب فخراً وشرفاً وبذلك كله بهجاً وما خالف ذلك من العافية نقصاً ومصائب ونجد المخنث بالعورات الفاضحة والأخلاق

الدنية التي يستوحش منها كل واحد وينافيها كل فكر وتشويه الصورة من نتف اللحية والتشبه بصورة النساء بهجاً جذلاً مفتخراً، يرى أنه قد فاق بذلك كل أحد وأنهم قد حرموا بما فاتهم من ذلك أجزل حظ وخص دونهم بأخص سارة، وأجل نعمة ويرى ما خالف ذلك نقصاً ومصائب فتبين إذاً أن المكروه والمحبوب الحسي ليس شيئاً في الطبع لازماً بل بالعادات وكثرة الاستعمال فينبغي إذاً إذا كان الطريق إلى استعمال السرور بما شاهدناه والسلوة عن فائتنا سهلة واضحة بالعادة كما وصفنا أن نستعمل حمل أنفسنا على ذلك والتربية لها حتى يصير ذلك لنا عادة لازمة وخلقاً مستفاداً أعني نتخلق خلقاً إذا لم يكن ذلك لنا بالطبع بالفعل أعني من بدء عادتنا ليطيب لنا العيش أيام مدتنا وإذا كان الحزن ألماً من آلام النفس وكان واجباً عندنا أن ندفع الآلام الجسدية عنا بالأدوية البشعة والكيّ والقطع والازم وما أشبه ذلك من الأشياء المشفية للأبد وأن نحتمل في ذلك الكلفة العظيمة من الأموال لنشفى من هذه العلل وكان فضل مصلحة النفس واشفائها من آلامها على مصلحة البدن واشفائه من آلامه كفضل النفس على البدن إذ النفس سائس والبدن مسوس والنفس باقية والبدن داثر ومصلحة الباقي والعناية بتقويمه وتعديله أصلح وأفضل من إصلاح وتعديل الداثر لا محالة الفاسد بالطبع فإصلاح النفس واشفاؤها من أسقامها أوجب شديداً علينا من إصلاح أجسامنا فإنا بأنفسنا نحن ما نحن لا بأجسامنا لأن الجسمانية مشتركة لكل جسم فأما حيوانية كل واحد من الكائنات الحية فبنفسه وأنفسنا ذاتية لنا ومصلحة ذاتنا أوجب علينا من مصلحة الأشياء الغريبة منا وأجسامنا آلات لأنفسنا تظهر بها أفعالها فإصلاح ذواتنا أولى بنا شديداً من إصلاح آلاتنا.

وتجد الكندي يقسم الحزن إلى ما لا يخلو أن يكون ما عرض منه أمراً هو فعلنا أو فعل غيرنا فإن كان فعلنا فينبغي أن لا نفعل ما يحزننا فإنا إن فعلنا ما يحزننا والإمساك عن فعله إلينا إن فعلنا والإمساك عنه الينا فنحن إذا كنا نفعل إما أن يكون نفعل ما نريد أو ما لا نريد وإن كنا نفعل ما نريد ولسنا نريد أن نحزن فنحن نريد ما لا نريد وهذه من خاصة العادم عقله فنحن إذاً عدماء لعقولنا وإن كان المحزن لنا فعل غيرنا فلا يخلو من أن يكون دفعه إلينا أو لا يكون ذلك إلينا وإن كان المحزن لنا فعل غيرنا فلا يخلو من أن يكون دفعه إلينا أو لا يكون دفعه إلينا أو لا يكون ذلك إلينا فإن كان دفعه إلينا فينبغي أن ندفعه ولا نحزن وإن كان

دفعه ليس إلينا فلا ينبغي أن نحزن قبل وقوع المحزن فلعل الذي دفعه أن يدفعه قبل وقوعه بنا ولعل الذي إليه الأحزان ألا يحزن ولا يفعل الذي خفنا فإن حزنا قبل وقوع المحزن كنا قد أكسبنا أنفسنا حزناً لعله غير واقع بإمساك المحزن عن الأحزان أو لدفع الذي إليه دفعه عنا فكنا أكسبنا أنفسنا حزناً لم يكسبناه غيرنا ومن أحزن نفسه فقد أضر بها ومن أضر بنفسه فجاهل فظ جائر في غاية الجور إذ أدخل على نفسه ضرراً لأنه لو فعل ذلك بغيره كان جاهلاً جائراً وفعله ذلك بنفسه أعظم فينبغي أن لا نرضى بأن نكون أجهل الجاهلين وأفظّ الفظين وأجور الجائرين فإنه لو كان الحزن شيئاً يجب كان ما يعرض منه عند وقوع المحزن كافياً لا ينفي أن نتقدم فيه قبل وقوع المحزن وكان استعماله قبل المحزن من نوع الشر الخسيس، وأيضاً فإن استعماله في وقت وقوع المحزن واجب أن لا يستعمل قبل أن يدفع إذ فيه من الأضرار مثل ما قدمنا إذ دفعه واجب وقت وقوعه لا محالة فإن كل محزن فدافعه عنه السلوة اضطراراً في مدة ما إن لم يدثر الحزين مع الحزن أو بالقرب من مبتدأ الحزن فإذا كان في الطبع دثور الحزن إذ كل ما تحت الكون فزائل غير دائم في جزئيات الأشياء فينبغي أن يجتهد في الحيلة للتلطف لتقصير مدة الحزن فإنا إن قصرنا في ذلك كنا مقصرين في غيرنا دفع البلاء الذي يمكننا دفعه عن أنفسنا وهذه إمارة الجاهل الشقي الفظ الجائر لأن الجائر من دام عليه البلاء وأشقى الأشقياء من لم يجتهد في دفع البلاء عن نفسه بما أمكنه دفعه وينبغي أن لا نرضى بأن نكون أشقياء ونحن نقدر على أن نكون سعداء.

ثم يشير الكندي إلى عدة إرشادات:

١ ـ أن نتذكر أن كل شيء فاتنا أو فقدناه فقد فات خلقاً كثيراً وفقده خلق كثير كلهم قنع بفوته وفقدانه.

٢ ـ ينبغي لنا أيضاً أن يكون منا على بال أنا إن أردنا أن لا نصاب بمصيبة فإنما أردنا أن لا نكون البتة لأن المصائب إنما تكون بفساد الفاسدات فإن لم يكن فساد لم يكن كائن.

٣ ـ وينبغي لنا أن يكون منا على بال أن جميع الأشياء التي تصل إليها الأيدي مشتركة لجميع الناس وإنما هي مجاورة لنا لسنا أحق بها من غيرنا وأن الغالب عليها هي له ما غلب عليها، وأما الأشياء التي هي لنا وغير مشاركة لغيرنا فهي التي لا

تصل إليها الأيدي ولا يملكها علينا غيرنا التي هي قنية أنفسنا من الخيرات النفسانية وهذه هي التي لنا العذر في الحزن عليها إن قعدناها من أنفسنا فأما ما ليس لنا إلا بالتقلب فليس يحسن بنا الحزن عليه لأنه من حزن على أن لا يملك الناس ما لهم أن يملكوه بالطبع حسود فينبغي لنا أن لا نعرف أنفسنا بالحسد إذ هو أكمل الشرارات لأن من أحب أن ينال الأعداء الشر محب للشرور ومن أحب الشر فهو شرير وأشر من هذا من أحب أن ينال الأصدقاء الشر ومن أحب أن يحرم الصديق ما يحب أن يقتنيه وقنيته عنده خير فقد أحب للصديق الحال التي هي عنده شر فقد أحب للأصدقاء الشر ومن أحب ألا يتناول قنيته أحد غيره مما لغيره أن يتناوله منها فقد أحب أن لا يتناول قنيته لا الأعداء ولا الأصدقاء فأما من حزن على تناول قنيته غيره حسود فينبغي أن لا يرضى بهذه الخساسة.

٤ ـ أن يكون منا على بال أن كل ما لنا من القنية المشتركة فهي معنا عارية لمعير هو مبدع القنية جل ثناؤه، يمكن أن يتناول عاريته متى شاء ويدفعها إلى من شاء فإنه لو لم يدفعها إلى من شاء لم تكن وصلت إلينا البتة.

٥ ـ ينبغي أن يكون منا على بال أنه إذا لم يرتجع المعير منا أنفس ما أعارنا بل خسائس ما أعارنا فقد أحسن إلينا كل الإحسان ويبتهج أشد بهج ببقاء زينة عواريه الشريفة علينا ولا نأسى على فقد ما ارتجع منا إذ كان واجب أن لو ارتجع كل ما أعار أن لا نحزن بل نبتهج إذ كان بهجنا من ذلك من شكره ومن موافقته على محبته وقد ترك الأفضل الأكثر أعني ما لا يصير إليه يد ولا يشركنا فيه أحد وأن نرجع إلى أنفسنا وإن كنا محبين لبقاء ما ارتجع منا علينا فنقول إن كان ارتجع الأقل الأخس فقد أبقى الأكثر الأفضل ما كانت أنفسنا باقية.

٦ ـ ينبغي أن يكون منا على بال أنه. إن كان واجب أن نحزن على المفقودات والفائتات فواجب أن نحزن أبداً وواجب أن لا نحزن البتة فهذا تناقض فاحش لأنه إن كان علة الحزن فقد المقتنيات الخارجة عنا وفوتها وكان الحزن مكروهاً ألا ينالنا وكان علته ما ذكرنا فإذاً إن لم يكن لنا قنية خارجة عنا ولم نطالبها لم يعرض لنا حزن لأنه لا يعرض لنا فقدها ولا فوتها فيجب أن لا نقتني لئلا نحزن البتة فإن كان يجب أن لا نقتني وكان مع عدمنا القنية حزن فإذاً حزن واجب أبداً إذ لم نقتن فإذاً الحزن واجب أبداً إن اقتنينا أو لم نقتن فإذن قد وجب إن كان يجب أن نحزن أبداً أن لا نحزن البتة وإن نحن اقتنينا أو لم نقتن فهو كله تناقض وخلف.

٧ ـ ينبغي أن يكون منا على بال أنه لا ينبغي أن نكره الذي ليس برديء وإنما ينبغي أن نكره الرديء فإن ثبت في ذكرنا عظمة عناياته في دفع المحزنات الحسية فإنه لا نظن أن شيئاً أردأ من الموت والموت ليس برديء إنما خوف الموت رديء فأما الموت فهو تمام طباعنا.

٨ ـ وينبغي أن يكون منا على بال عند كل فائتة ومعدوم ما بقي لنا من قنياتنا الحسية والعقلية وأن نتشاغل بذكرها وتعديدها عن السالفة فإن في تذكر الباقي سلوة من المصائب وأيضاً قد يكون منا على بال عند كل محزنة من فائت أو تآلف من الحسية أن الذي بقي علينا من ترقب المصائب بعد قنياتنا الحسية وأنه قد سقط عنا يقلل بعض المحزنات فإن ذلك إن ثبت في ذكرنا نقل المحزنات عن طبع المصائب إلى طبع النعم وصار كل ما شملتنا مصيبة عندنا نعمة لأنه إن كانت المصائب تقلل مصائبنا فهي نعم لأن المصيبة إن كانت محزنة في ظننا فإن كل ما قلل المحزن نعمة فكل ما قلل القنية الحسية التي كلما عدمنا منها شيئاً اكتسبنا عند أنفسنا مصيبة نعمة، ولذلك نقول من لم يقتن المخارجات عنه ملك مسترقات الملوك أعني الغضب والشهوة اللذين هما ينابيع الرذائل والآلام فأعظم الأسقام إذاً أسقام النفس أعظم من سقام البدن كما قلنا آنفاً لأنه لم يؤثر فيه الغضب والشهوة آثارهما المذمومة فليس لهما عليه سلطان ومن آثر الغضب والشهوة وتسلطا عليه وملكا تصرفاته حيث شاء أفيحق أنه لم يقتن الخارجات عنه ملك استرق الملوك وغلب أكثر الأعداء الحالة معه في حصته التي لا يحترس من غرور أسلحتها بحمى الحديد ولا يؤمن مع مساكنتها أفحش الآثام وجلل البوار.

٥ ـ أبو بكر الرازي (المتوفى ٣١٣ ـ أو ٣٢٠ هـ/ ٩٢٥ ـ أو ٩٣٢ م)

تيعرض أبو بكر الرازي في كتابه الطب الروحاني لعدة فصول نشير إليها اجمالاً:

١ ـ أعطانا الباري العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق حتى مكناها وسسناها وذللناها وصرفناها في الوجوه العائدة منا فعلها علينا وعليها وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا فإنا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها حتى وصلنا بها إلى ما قطع وحال البحر دوننا ودونه وبه

نلنا الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة عنا وبه عرفنا مشاكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها وبه وصلنا إلى معرفة الباري عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أحببنا.

٢ ـ إن أشرف الأصول وأجلها وأعونها على بلوغ غرض كتابنا هذا قمع الهوى ومخالفة ما يدعو إليه الطبائع في أكثر الأصول وتمرين النفس على ذلك وتدريجها إليه فإن أول فضل الناس على البهائم هو هذا أعني ملكة الإرادة وإطلاق الفعل بعد الروية وذلك أن البهائم غير المؤدبة واقفة عندما يدعوها إليه الطباع عاملة به غير ممتنعة منه ولا مرويّة فيه فإنك لا تجد بهيمة غير مؤدبة تمسك عن تروث أو تتناول ما تغتذي به مع حضوره وحاجتها إليه كما تجد الإنسان يترك ذلك ويقهر طباعه عليه وهذا المقدار ونحوه من الفضل على البهيمة في ذم الطبع هو لأكثر الناس وإن كان ذلك تأديباً وتعليماً إلا أنه عام شامل وقريب واضح يعتاده الطفل وينشأ عليه ولا يحتاج إلى الكلام فيه، على أن في ذلك بين الأمم تفاضلاً كثيراً وبوناً بعيداً وأما البلوغ من هذه الفضيلة أقصى ما يتهيأ في طباع الإنسان فلا يكاد يكمله إلا الرجل الفيلسوف الفاضل وبمقدار فضل العوام ومن ها هنا نعلم أن من أراد أن يزين نفسه بهذه الزينة ويكمل لها هذه الفضيلة فقد رام أمراً صعباً شديداً ويحتاج أن يوطن نفسه على مجاهدة الهوى ومجادلته ومخالفته ولأن بين الناس في طباعهم اختلافاً كثيراً وبوناً بعيداً صار يسهل أو يعسر على البعض دون البعض منهم اكتساب بعض الفضائل دون بعض وإطراح بعض الرذائل دون بعض وأنا مبتدىء بذكر كيفية اكتساب هذه الفضيلة أعني قمع الهوى ومخالفته إذ كانت أجل هذه الفضائل وأشرفها وكان محلها من جملة هذا الغرض كله محل الأسطقس التالي للمبدأ.

أقول ان الهوى والطباع يدعوان أبداً إلى اتباع اللذات الحاضرة وإيثارها من غير فكر ولا روية في عاقبة ويحثان عليه ويعجلان إليه وإن كان جالباً للألم من بعد ومانعاً من اللذة ما هو اضعاف لما تقدم منها وذلك أنهما لا يريان إلا حالتهما في الذي هما فيه لا غير وليس بهما إلا إطراح الألم المؤذي عنهما وقتهما ذلك كإيثار الطفل الرمد حك عينه وأكل التمر واللعب في الشمس ومن أجل ذلك يحق على العاقل أن يردعهما ويقمعهما ولا يطلقهما إلا بعد التثبت والنظر فيما يعقبانه ويمثل ذلك ويزنه ثم

يتبع الأرجح لئلا يألم من حيث ظن أنه يلتذ ويخسر من حيث أن يربح فإن دخلت عليه من هذا التمثيل والموازنة شبهة لم يطلق الشهوة لكن يقيم على ردعها ومنعها وذلك أن لا يأمن أن يكون في إطلاقها من سوء العاقبة ما يكون إيلامه واحتمال مؤونته أكثر من احتمال مؤونة الصبر على قمعها أضعافاً مضاعفة فالحزم إذاً في منعها وإن تكافأت عنده المؤونتان أقام أيضاً على ردعها وذلك أن المرارة المتجرعة أهون وأيسر من المنتظرة التي لا بد من تجرعها على الأمر الأكثر وليس يكتفي بهذا فقط بل قد ينبغي أن يقمع هواه في كثير من الأحوال وإن لم ير لذلك عاقبة مكروهة ليمرّن نفسه ويروضها على احتمال ذلك واعتياده فيكون ذلك عليها عند العواقب الردية أسهل ولئلا تتمكن الشهوات منه وتتسلط عليه فإن لها من التمكن في نفس الطبيعة والجبلة ما لا يحتاج أن يزاد فضل تمكن بالعادة أيضاً فيصير بحال لا يمكن مقاومتها بتة، وينبغي أن تعلم أن المؤثرين للشهوات المدمنين لها المنهمكين فيها يصيرون منها إلى حالة لا يلتذونها ولا يستطيعون مع ذلك تركها فإن المدمنين لغشيان النساء وشرب الخمور والسماع على أنها من أقوى الشهوات وأوكدها غرزاً في الطباع لا يلتذونها التذاذ غير المدمنين لها لأنها تصير عندهم بمنزلة حالة كل ذي حالة عنده أعني المألوفة المعتادة ولا يتهيأ لهم الإقلاع عنها لأنها قد صارت عندهم بمنزلة الشيء الاضطراري في العيش لا بمنزلة ما هو فضل وترف ويدخل عليهم من أجل التقصير في دينهم ودنياهم حتى يضطروا إلى استعمال صنوف الحيل واكتساب الأموال بالتغرير بالنفس وطرحها في المهالك فإذا هم قد شقوا من حيث قدروا السعادة واغتمّوا من حيث قدروا الفرح والموا من حيث قدروا اللذة وم أشبههم في هذا الموضح بالحاطب على نفسه الساعي في هلاكها كالحيوان المخدوعة مما ينصب لها في مصايدها حتى إذا حصلت في المصيدة لم تنل ما خدعت به ولا أطاقت التخلص مما وقعت فيه وهذا المقدار من قمع الشهوات مقنع وهو أن يطلق منها ما علم أن عاقبته لا تجلب ألماً ولا ضرراً دنيائياً موازياً للذة المصابة منها فضلاً عما تجلب مما يوفي ويرجح على اللذة التي أصيبت في صدرها وهذا يراه ويقول ويوجب حمل النفس عليه من كان الفلاسفة لا يرى أن النفس وجوداً بذاتها، ويرى أنها تفسد بفساد الجسم الذي هي فيه فأما من يرى أن النفس آنية وذاتاً ما قائمة بنفسها وأنها تستعمل الجسم الذي لها بمنزلة الأداة والآلة وأنها لا تفسد بفساده فيرتقون من ذم الطباع ومجاهدة الهوى ومخالفته إلى ما هو أكثر من هذا بكثير ويرذلون ويستقصون المنقادين له والمائلين معه تنقصاً شديداً يحلونهم محل البهائم

ويرون أن لهم في اتباع الهوى وإيثار الميل مع اللذات والحب لها والأسف على ما فات منها وإيلام الحيوان لبلوغها ونيلها عواقب سوء بعد مفارقة النفس للجسد يكثر ويطول لها ألمها وأسفها وحسرتها.

٣ ـ ذكرنا أعظم الأصول في ذلك مما فيه غنى وعليه معونة فإنا ذاكرون من عوارض النفس الردية والتلطف لإصلاحها ما يكون قياسها ومثالاً لما لم نذكره منها ونتحرى الإيجاز والاختصار ما أمكن في الكلام فيها إذ قدمنا السبب الأعظم والعلة الكبرى التي منها نستقي وعليها يبنى جميع وجود التلطف لإصلاح خلق ما رديء حتى أنه لو لم يفرد ولا واحد منها بكلام يخصه بل أغفل ولم يذكر بتة لكان في التحفظ والتمسك بالأصل الأول غنى وكفاية لإصلاحها وذلك أن جلها مما يدعو إليه الهوى وتحمل عليه الشهوات وفي ذم هذين وحفظهما ما يمنع التمسك والتخلق بهما إلا أنا على كل حال ذاكرون من ذلك ما نرى أن ذكره أوجب وألزم وأعون على بلوغ غرض كتابنا هذا وبالله نستعين.

٤ ـ يتعرض الرازي إلى تعرف عيوب الرجل نفسه ويقول ان كل واحد منا لا يمكنه منع الهوى محبة منه لنفسه واستصواباً واستحساناً لأفعاله وأن ينظر بعين العقل الخالصة المخلصة إلى خلائقه وسيرته لا يكاد يستبين ما فيه من المعايب والضرائب الذميمة ومتى لم يستبن ذلك فيعرفه لم يقلع عنه إذ ليس يشعر به فضلاً عن أن يستقيمه ويعمل في الإقلاع عنه فينبغي أن يسند الرجل أمره في هذا إلى رجل عاقل كثير اللزوم له والكون معه ويسأله ويضرع إليه ويؤكد عليه أن يخبره بكل ما يعرفه فيه من المعايب ويعلمه أن ذلك أحب الأشياء وأوقعها عنده وأن المنة عليه منة تعظم في ذلك والشكر يكثر ويسأله أن لا يستحييه في ذلك ولا يجامله ويعلمه أنه متى تساهل وضجع في شيء منه، فقد أساء إليه وغشه واستوجب منه الملامة عليه فإذا أخذ الرجل المشرف يخبره ويعلمه ما فيه وما ظهر وبان له منه لم يظهر له اغتماماً ولا استخزاءاً بل أظهر له سروراً بما يستمع وتشوقاً إلى ما لم يستمع منه فإن رآه في حال ما قد كتمه شيئاً استحياء منه أو قصّر في العبارة عن تقبيح ذلك أو حسنها لامه على ذلك وأظهر له اغتمامه به وأعلمه أنه لا يحب ذلك منه ولا يريد إلا التصريح وإعلامه ما يراه على وجهه فإن وجده في حال أخرى قد زاد وأسرف في تقبيح شيء رآه منه وتهجينه لم يغضبه ذلك بل حمده عليه وأظهر له بشراً وسروراً، بما رآه منه. وينبغي أن يجدد سؤال هذا المشرف عليه حالاً بعد

ويرون أن لهم في اتباع الهوى وإيثار الميل مع اللذات والحب لها والأسف على ما فات منها وإيلام الحيوان لبلوغها ونيلها عواقب سوء بعد مفارقة النفس للجسد يكثر ويطول لها ألمها وأسفها وحسرتها.

٣ ـ ذكرنا أعظم الأصول في ذلك مما فيه غنى وعليه معونة فإنا ذاكرون من عوارض النفس الردية والتلطف لإصلاحها ما يكون قياسها ومثالاً لما لم نذكره منها ونتحرى الإيجاز والاختصار ما أمكن في الكلام فيها إذ قدمنا السبب الأعظم والعلة الكبرى التي منها نستقي وعليها ينبي جميع وجود التلطف لإصلاح خلق ما رديء حتى أنه لو لم يفرد ولا واحد منها بكلام يخصه بل أغفل ولم يذكر بتة لكان في التحفظ والتمسك بالأصل الأول غنى وكفاية لإصلاحها وذلك أن جلها مما يدعو إليه الهوى وتحمل عليه الشهوات وفي ذم هذين وحفظهما ما يمنع التمسك والتخلق بهما إلا أنا على كل حال ذاكرون من ذلك ما نرى أن ذكره أوجب وألزم وأعون على بلوغ غرض كتابنا هذا وبالله نستعين.

٤ ـ يتعرض الرازي إلى تعرف عيوب الرجل نفسه ويقول ان كل واحد منا لا يمكنه منع الهوى محبة منه لنفسه واستصواباً واستحساناً لأفعاله وأن ينظر بعين العقل الخالصة المخلصة إلى خلائقه وسيرته لا يكاد يستبين ما فيه من المعايب والضرائب الذميمة ومتى لم يستبن ذلك فيعرفه لم يقلع عنه إذ ليس يشعر به فضلاً عن أن يستقيمه ويعمل في الإقلاع عنه فينبغي أن يسند الرجل أمره في هذا إلى رجل عاقل كثير اللزوم له والكون معه ويسأله ويضرع إليه ويؤكد عليه أن يخبره بكل ما يعرفه فيه من المعايب ويعلمه أن ذلك أحب الأشياء وأوقعها عنده وأن المنة عليه منة تعظم في ذلك والشكر يكثر ويسأله أن لا يستحييه في ذلك ولا يجامله ويعلمه أنه متى تساهل وضجع في شيء منه، فقد أساء إليه وغشه واستوجب منه الملامة عليه فإذا أخذ الرجل المشرف يخبره ويعلمه ما فيه وما ظهر وبان له منه لم يظهر له اغتماماً ولا استخزاءاً بل أظهر له سروراً بما يستمع وتشوقاً إلى ما لم يستمع منه فإن رآه في حال ما قد كتمه شيئاً استحياء منه أو قصّر في العبارة عن تقبيح ذلك أو حسنها لامه على ذلك وأظهر له اغتمامه به وأعلمه أنه لا يحب ذلك منه ولا يريد إلا التصريح وإعلامه ما يراه على وجهه فإن وجده في حال أخرى قد زاد وأسرف في تقبيح شيء رآه منه وتهجينه لم يغضبه ذلك بل حمده عليه وأظهر له بشراً وسروراً، بما رآه منه. وينبغي أن يجدد سؤال هذا المشرف عليه حالاً بعد

في زمان طويل ثم حدث بعقبه رجوع إلى الطبيعة دفعة في زمان قصير صار في مثل هذه الحال يفوتنا الحس بالمؤذي ويتضاعف بيان الاحساس بالرجوع إلى الطبيعة فتسمى هذه الحال لذة ويظن بها من لا رياضة له أنها حدثت من غير أذى تقدمها ويتصورها مفردة خالصة برية من الأذى وليست الحال على الحقيقة كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذة بتة إلا بمقدار ما تقدمها من أذى الخروج عن الطبيعة فإنه بمقدار أذى الجوع والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب حتى إذا أعاد الجائع والعطشان إلى حالته الأولى لم يكن شيء أبلغ في عذابه من إكراهه على تناولهما بعد أن كانا ألذ الأشياء عنده وأحبها إليه وكذلك الحال في سائر الملاذ فإن هذا الحد بالجملة لازم لها ومحتو عليها إلا أن منها ما نحتاج في تبيين ذلك منه إلى كلام أدق وألطف وأطول من هذا وقد شرحنا هذا في مقالة كتبناها في ماهية اللذة وفي هذا المقدار الذي ذكرناه ها هنا كفاية لما نحتاج إليه وأكثر المائلين مع اللذة المنقادين لها هم الذين لم يعرفوها على الحقيقة ولم يتصوروا منها إلا الحالة الثانية أعني التي من مبدأ انقضاء فعل المؤذي إلى استكمال الرجوع إلى الحالة الأولى، ومن أجل ذلك أحبوها وتمنوا أن لا يخلوا في حال منها ولم يعلموا أن ذلك غير ممكن لأنها حالة لا تكون ولا تعرف إلا بعد تقدم الأولى لها وأقول ان اللذة التي يتصورها العشاق وسائر من كلف بشيء وأغرم به كالعشاق للترؤس والتملك وسائر الأمور التي يفرط ويتمكن حبها من نفوس بعض الناس حتى لا يتمنوا إلا إصابتها ولا يروا العيش إلا مع نيلها عند تصورهم نيل مرادهم عظيمة مجاوزة للمقدار جداً وذلك أنهم إنما يتصورون إصابة المطلوب ونيله مع عظم ذلك في أنفسهم من غير أن يخطر ببالهم الحالة الأولى التي هي الطريق والمسلك إلى نيل مطلوبهم .ولو فكروا ونظروا في وعورة هذا الطريق وخشونته وصعوبته ومخاطره ومهاويه ومهالكه لمر عليهم ما حلا وعظم ما صغر عندهم في جنب ما يحتاجون إلى مقاساته ومكادحته.

وقد ذكرنا جملة ماهية اللذة وأوضحنا من أين غلط من تصورها محضة برية من الألم والأذى فإنا عائدون إلى كلامنا ومنبهون على مساوىء هذا العارض أعني العشق وخساسته، فنقول ان العشاق يجاوزون حد البهائم في عدم ملكة النفس وزم الهوى وفي الانقياد للشهوات وذلك أنهم لم يرضوا أن يصيبوا هذه الشهوة أعني لذة الباه على أنها من أسمج الشهوات وأقبحها عند النفس الناطقة التي هي الإنسان على الحقيقة من أي موضع يمكن إصابتها منه حتى أرادوها من موضع ما

بعينه فضموا شهوة إلى شهوة وركبوا شهوة على شهوة وانقادوا وذلوا للهوى ذلاً على ذل وازدادوا له عبودية إلى عبودية والبهيمة لا تصير من هذا الباب إلى هذا الحد ولا تبلغه ولكنها تصيب منه بقدر ما لها في الطبع مما تطرح به عنها ألم المؤذي المهيج لها عليه لا غير ثم تصير إلى الراحة الكاملة منه وهؤلاء لما لم يقتصروا على المقدار البهيمي من الانقياد للطباع بل استعانوا بالعقل الذي فضلهم الله به على البهائم وأعطاهم اياه ليروا مساوىء الهوى ويزموه ويملكوه في التسلق على لطيف الشهوات وخفيها والتحيّز لها والتنوف فيها وجب عليهم وحق لهم ألا يبلغوا منها إلى غاية ولا يصيروا منها إلى راحة ولا يزالوا متأذين بكثرة البواعث عليها ومتحسرين على كثرة الفائت منها غير مغتبطين ولا راضين لنزوع أنفسهم عنها وتعلق أمانيهم بما فوقها وبما لا نهاية له منها بما نالوه أيضاً وقدروا عليه منها.

ونقول ايضاً ان العشاق مع طاعتهم للهوى وإيثارهم اللذة وتعبدهم لها يحزنون من حيث يظنون أنهم يفرحون ويألمون من حيث يظنون أنهم يلذون وذلك أنهم لا ينالون من ملاذهم شيئاً ولا يصلون إليه إلا بعد أن يمسهم الهم والجهد ويأخذ منهم ويبلغ إليهم وربما لم يزالوا من ذلك في كرب منصبة وغصص متصلة من غير نيل مطلوب بتة والكثير منهم يصير لدوام السهد والهم وفقد الغذاء إلى الجنون والوسواس وإلى الدق والذبول فإذا هم قد وقعوا من حبال اللذة وشباكها في الردى والمكروه وأدتهم عواقبها إلى غاية الشقاء والهلكة.

وأما الذين ظنوا أنهم ينالون لذة العشق كملاً ويصيبونه ممن ملكوه وقد رووا عليه فقد غلطوا وأخطأوا خطأً بيناً وذلك أن اللذة إنما تكون إذا نيلت بمقدار بلاغ ألم المؤذي الباعث عليها الداعي إليها ومن ملك شيئاً وقدر عليه ضعف فيه هذا الباعث الداعي وهدأ وسكن سريعاً وقد قيل قولاً حقاً صدقاً أن كل موجود مملول وكل ممنوع مطلوب.

ونقول أيضاً ان مفارقة المحبوب أمر لا بد منه اضطراراً بالموت وإن سلم من سائر حوادث الدنيا وعوارضها المبددة للشمل المفرقة بين أصلح من تأخيرها والانتظار لها.

٦ ـ يتعرض الرازي إلى العجب ويقول أنه من أجل محبة كل إنسان لنفسه يكون استحسانه للحسن منها فوق حقه واستقباحه للقبيح منها دون حقه ويكون

استقباحه للقبيح واستحسانه للحسن من غيره إذا كان بريّاً من حبه وبغضه بمقدار حقه لأن تجعله حينئذ صافياً لا يشوبه ولا يجاذبه الهوى ومن أجل ما ذكرنا فإنه إذا كانت للإنسان أدنى فضيلة عظمت عنده نفسه وأحب أن يمدح عليها فوق استحقاقه وإذا تأكدت فيه هذه الحالة صار عجباً ولا سيما إن وجد قوماً يساعدونه على ذلك ويبلغون من تزكيته ومدحه ما يحب. ومن بلايا العجب أنه يؤدي إلى النقص في الأمر الذي يقع به العجب لأن المعجب لا يروم التزويد ولا الاقتناء والاقتباس من غيره في الباب الذي منه يعجب بنفسه لأن المعجب بفرسه لا يروم أن يستبدل به ما هو أفره منه لأنه لا يرى أن فرساً أفره منه والمعجب بعمله لا يتزيد منه لأنه لا يرى أن فيه مزيداً ومن لم يستزد من شيء ما نقص لا محالة وتخلف عن رتبة نظرائه وأمثاله لأن هؤلاء إذا كانوا غير معجبين لم يزالوا مستزيدين ولم يزالوا لذلك متزيدين مترقين فلا يلبثوا أن يجاوزوا المعجب ولا يلبث المعجب أن يتخلف عنهم.

ومما يدفع به العجب أن يكل الرجل اعتبار مساويه ومحاسنه إلى غيره على ما ذكرنا قبل حيث ذكرنا تعرف الرجل عيوب نفسه وأن لا يعتبر ولا يقيس نفسه بقوم أخساء أدنياء ليس لهم حظ وافر من الشيء الذي أعجب به من نفسه أو يكون في بلد هذه حالة أهله فإنه من احترس من هذين البابين لم يزل يرد عليه كل يوم ما يكون به إلى تنقص نفسه أميل منه إلى العجب بها وفي الجملة فإنه ينبغي أن لا تكبر ولا تعظم نفسه عنه حتى يجاوز مقدار نظرائه عند غيره ولا تصغر ولا تقل حتى ينحط عنهم أو عمن هو دونه ودونهم عند غيره فإنه إذا فعل ذلك وقوّم نفسه عليه كان بريأ من زهو العجب وخسة الدناءة وسماء الناس العارف بقدر نفسه وفيما ذكرنا أيضاً في هذا الباب كفاية فلنقل الآن في الحسد.

٧ ـ إن الحسد أحد العوارض الردية ويتولد من اجتماع البخل والشره في النفس، والمتكلمون في إصلاح الأخلاق يسمون الشرير من يلتذ طباعاً مضار تقع الناس ويكره ما وقع بمواقعتهم وإن كانوا لم يتروه ولم يسوءوه كما أنهم يسمون الخير من أحب والتذ ما وقع بوفاق الناس ونفعهم والحسد شر من البخل لأن البخيل انما لا يحب ولا يرى أن ينيل أحداً شيئاً مما يملكه ويحويه والحسود يحب أن لا ينال أحد خيراً بتة ولو مما لا يملكه وهو داء من أدواء النفس عظيم الأذى لها.

ومما يدفع به أن يتأمل العاقل الحسد فإنه سيجد له من رسم الشرير حظاً

وافراً إذا كان الحسود يرسم بأنه الكاره لما وقع بوفاق من لم يتره ولم يسيء به وهذا شطر من حد الشرير والشرير مستحق للمقت من الباري ومن الناس أما من الباري فلأنه مضاد له في إرادته إذ هو عن اسمه المفضل على الكل المريد الخير للكل وأما الناس فلأنه مبغض ظالم لهم فإن من أحب وقوع المكروه بإنسان ما أو لم يحب وصول خير إليه مبغض له.

٨ - ويستعرض الرازي دور الغضب ويقول في حديثه ان الغضب جعل في الحيوان ليكون له به إنتقام من المؤذي وهذا العارض إذا أفرط وجاوز حده يفقد معه العقل فربما كانت نكايته في الغاضب وإبلاغه إليه المضرة أشد وأكثر منها في المغضوب عليه ومن أجل ذلك ينبغي للعاقل أن يكثر تذكر أحوال من أدى به غضبه إلى أمور مكروهة في عاجل الأمر وآجله ويأخذ نفسه بتصورها في حال غضبه فإن كثيراً ممن يغضب وربما لكم ولطم ونطح فجلب من الألم على نفسه أكثر مما نال به من المغضوب عليه

٩ - ويحدثنا الرازي عن الكذب ويقول فيه انه أحد العوارض الودية التي يدعوا إليها الهوى وذلك أن الإنسان لما كان يحب التكبر والترؤس من جميع الجهات وعلى كل الأحوال يحب أن يكون هو أبداً المخبر والمعلم لما في ذلك من الفضل له على المخبر والمعلم وقد قلنا انه ينبغي للعاقل أن لا يطلق هواه فيما يخاف أن يجلب عليه من بعد هماً وألماً وندامة ونجد الكذب يجلب على صاحبه ذلك لأن، المدمن للكذب المكثر منه لا يكاد تخطئه الفضيحة ولا يسلم منها اما لمناقضة تكون منه لسهو ونسيان يحدثان له واما لعلم بعض من يحدثه وإطلاعه من حديثه ذلك على خلاف ما ذكر وليس يصيب الكذاب من الإلتذاذ والإستمتاع بكذبه ولو كذب عمره كله ما يقارب فضلاً عما يوازي ما يدفع إليه ولو مرة واحدة في عمره كله من هم الخجل والإستحياء عند إفتضاحه وإحتقار الناس وإستصغارهم وتسفيههم وترذيلهم له وقلة ركونهم إليه وثقتهم به إن كان ممن لنفسه فضلاً عن أن يكون يقصد بكلام يطمع به في صلاحه ومن أجل أن أسباب الفضيحة في هذا المعنى ربما تأخرت كثيراً ما يغتر الجاهل بذلك إلا أن العاقل ليس يورط نفسه فيما يخاف أو يأمن معه الفضيحة بل يستظهر ويأخذ بالحزم في ذلك.

وأقول ان الأخبار بما لا حقيقة له نوعان فنوع منه يقصد به المخبر إلى أمر

جميل مستحسن يكون له عند تشكف الخبر عذراً واضحاً نافعاً للمخبر موجباً لأن يسوق ذلك الخبر إليه على ما ساقه إليه وإن لم يكن حقيقة كذلك - النوع الثاني العديم لهذا الغرض ففي تكشفه الفضيحة والمذمة أما الفضيحة فإذا لم يكن على المخبر من ذلك ضرر بته وأما المذمة إذا جلب على المخبر مع ذلك ضرراً.

١٠ - في البخل وذلك إنا نجد قوماً يدعوهم إلى التمسك والتحفظ بما في أيديهم فرط خوفهم من الفقر وبعد نظرهم في العواقب وشدة أخذ منهم بالحزم في الإستعداد للنكبات والنوائب ونجد آخرين يلذون الإمساك لنفسه لا لشيء آخر ونجد من الصبيان الذين لم يستحكم فيهم الروية والفكر من يسخر بما معه لقرنائه هذا العارض عن الهوى فقط وهو الذي سئل صاحبه عن السبب والعلة في إمساكه لم يجد في ذلك حجة بينة مقبولة تنبىء عن عذر واضح لكن يكون جوابه ملزقاً مرقعاً ملجلجاً مثبجاً.

١١ - في دفع الفضل الضار من الفكر والهم ويقول فيهما إن كانا عرضين عقليين فإن فرطهما مع ما يجلب من الألم والأذى ليس هو في إقعادنا عن مطالبنا وقطعنا دونها بدون تقصيرهما عما ذكرنا قبل حيث إفراط فعل النفس الناطقة ولذلك ينبغي أن يكون العاقل يريح الجسد منهما وأن ينيله من اللهو والسرور واللذة بقدر ما يبلغ له ما يصلحه ويحفظ عليه صحته لئلا يخور وينهد وينهك ويقطع بنا دون قصدنا ومن أجل إختلاف طبائع الناس وعاداتهم تختلف مقادير إحتمال الفكر والهم فيهم فبعض يحتمل الكثير منهما من غير أن يضر ذلك به وبعض لا يحتمل فينبغي أن يتفقد ذلك ويتدارك قبل أن يعظم وأن يتدرج إلى الإزدياد منه ما أمكن فإن العادة تعين على ذلك وتقوي عليه، ويكون نيل اللهو والسرور واللذة لا إنها لنفسها بل لكي نتجدد ونقوى به على العدو في فكرنا.

١٢ - في دفع الغم قال الرازي انه لما كان الغم يكدر الفكر والعقل ويؤذي النفس والجسد حق لنا أن، نحتال لصرفه ودفعه أو التقليل منه والتضعيف له ما أمكن وذلك يكون من وجهين أحدهما بالاحتراس منه قبل حدوثه لئلا يحدث أو يكون ما يحدث أقل ما يمكن والآخر دفع ما قد حدث ونفيه أما كله وأما أكثر ما يمكن منه والتقدم بالتحفظ لئلا يحدث أو ليقل أو يضعف ما يحدث معه وذلك يكون بتأمل هذه المعاني التي أنا ذاكرها.

أقول أنه ما كانت المادة التي منها تتولد الغموم إنما هي فقد المحبوبات ولم

يكن أن لا تفقد هذه المحبوبات لتداول الناس لها وكرور الكون والفساد عليها وجب أن يكون أكثر الناس وأشدهم غماً من كانت محبوباته أكثر عدواً وكان لها أشد حباً وأقل الناس غماً من كانت حاله بالضد من ذلك فقد ينبغي للعاقل أن يقطع مواد الغموم عنه بالاستقلال من الأشياء التي يجلب فقدها غماً ولا يغتر وينخدع بما معها ما دامت موجودة من الحلاوة بل يتذكر ويتصور المرارة المتجرعة عند فقدها.

١٣ ـ الشره قال فيه إن الشره والنهم من العوارض الرديئة العائدة من بعد بالألم والمضرة وذلك أنه ليس إنما يجلب على الإنسان إستنقاص الناس له وإسترذالهم إياه فقط لكن يطرحه مع ذلك في سوء الهضم ومن سوء الهضم إلى ضروب من الأمراض الرديئة جداً ويتولد عن قوة النفس الشهوانية وإذا إنضم إليها وساعدها عمى النفس الناطقة الذي هو قلة الحياء كان مع ذلك ظاهراً مكشوفاً وهو أيضاً ضرب من إتباع الهوى يدعو إليه ويحمل عليه تصور إستلذاذ طعم المنطعم.

١٤ ـ إن إدمان السكر ومواترته أحد العوارض الرديئة المؤدية بصاحبها إلى المهالك والبلايا والأسقام الجمة وذلك ان المفرط في السكر مشرف في وقعة عن السكتة والاختناق وعلى امتلاء بطن القلب الجالب للموت فجأة وعلى انفجار الشرايين التي في الدماغ وعلى التردي والسقوط في الأغوار والآبار ومن بعد فعلى الحميات الحارة والأورام الدموية والصفراوية في الأحشاء والأعضاء الرئيسية وعلى الرعشة والفالج لا سيما إن كان ضعيف العصب هذا إلى سائر ما يجلب على صاحبه من فقد العقل وهتك الستر وإظهار السر والقعود به عن إدراك جل المطالب الدينية والدنيائية حتى أنه لا يكاد يتعلق منها بمأمول ولا يبلغ خطوة بل لا يزال منها منحطاً متسفلاً.

١٥ ـ الجماع أحد العوارض الرديئة التي يدعو إليها ويحمل عليها الهوى وإيثار اللذة الجالبة على صاحبها ضروب البلايا والأسقام الرديئة وذلك أنه يضعف البصر ويهد البدن ويخلقه ويسرع بالشيخوخة والهرم والذبول ويضر بالدماغ والعصب ويسقط القوة ويوهنها إلى أمراض كثيرة يطول ذكرها وله ضراوة شديدة كضراوة سائر الملاذ بل أقوى وأشد منها بحسب ما تذكر النفس من فضل لذته عليها ومع ذلك فإن الإكثار من الباه يوسع أوعية المنى ويجلب إليها دما كثيراً يكثر من أجل ذلك تولد المني فيها فتزداد الشهوة له والشوق إليه وتتضاعف وبالضد من ذلك فإن الإقلال منه والإمساك عنه يحفظ على الجسد الرطوبة الأصلية الخاصة بجوهر الأعضاء

فتطول مدة النشوء والنماء وينبطىء الشيخوخة والجفاف والقحل والهرم وتضيق أوعية المني ولا تستجاب المواد فيقل تولد المني فيها ويضعف الإنتشار ويتقلص الذكر وتسقط الشهوة وتعدم شدة حثها ومطالبتها به ولذلك ينبغي للعاقل أن يزم نفسه عنه.

١٦ - في الولع والعبث والمذهب قال ليس يحتاج في ترك هذين أعني العبث والولع والإضراب عنهما إلا إلى صحة العزم على تركهما والإستحياء والأنف منهما ثم أخذ النفس يتذكر ذلك في أوقات العبث والولع حتى يكون ذلك العبث والولع نفسه عنده بمنزلة الرقيمة المذكرة.

فأما المذهب فإنه مما يحتاج فيه إلى كلام يبين به أنه عرض هوائي لا عقلي وسنقول في ذلك قولاً وجيزاً مختصراً أقول ان النظافة والطهارة إنما ينبغي أن تعتبر بالحواس لا بالقياس ويجري الأمر فيهما بحسب ما يبلغه الإحساس لا بحسب ما يبلغه الوهم مما فات الحواس أن تدرك منه نجاسة سميناه طاهراً وما فاتها أن تدرك منه قذراً سميناه نظيفاً ومن أجل أنا نقصد هذين ونريدهما أعني الطهارة والنظافة اما للدين واما للتقذر وليس يضرنا ولا في واحد من هذين المعنيين ما فات الحواس قلة من الشيء النجس والشيء القذر ، وذلك أن الدين قد أطلق الصلاة في الثواب الواحد الذي قد ماسته أرجل الذبان الواقعة على الدم والعذرة والتطهير بالماء الجاري ولو علمنا أنه مما يبال فيه وبالراكد في البركة والعظيمة ولو علمنا أن فيه قطرة من دم أو خمر وليس يضرنا ذلك في التقذر وذلك إن ما فات حواسنا لم نشعر به وما لم نشعر به لم تخش أنفسنا منه وما لم تخش أنفسنا منه فليس لتقذرنا منه معنى البتة فليس يضرنا الشيء النجس والقذر إذا كان مستغرقاً فائتاً لقلته ولا ينبغي أن نفكر فيه ولا يخطر وجوده لنا على بال وإن نحن ذهبنا نطلب الطهارة والنظافة على التحقيق والتدقيق وجعلناه وهمياً لا حسياً لم نجد سبيلاً أبداً إلى شيء طاهر ولا شيء نظيف على هذا الحكم وذلك أن الأمور التي نستعملها ليس بمأمون عليها تقدير الناس لها أو وقوع جيف السباع والهوام والوحش وسائر الحيوان وأزبالها وإذ راقها فيها فإن نحن إستكثرنا من إفاضته وصبه علينا لم نأمن أن يكون الجزء الأخير هو الأقذار والأنجاس ولذلك ما وضع الله على العباد التطهر على هذا السبيل إذا كان ذلك مما ليس في وسعهم وقدرتهم، وهذا مما ينغص على المقتذر بالوهم عيشه إذ كان لا يصيب شيئاً يغتذي به وينقلب إليه يأمن أن يكون فيه قذر

مستغرق وإن كانت هذه الأمور كما وصفنا لم تبق لصاحب المذهب شيئاً يحتج به وما أقبح بالعاقل أن يقيم على مالا عذر له فيه ولا حجة له عنده لأن ذلك مفارقة للعقل ومتابعة الهوى الخالص المحض.

١٧ - في الإكتساب والإقتناء والإنفاق فقد ذكر الرازي أن العقل الذي خصصنا به وفضلنا على سائر الحيوان غير الناطق به أدى بنا إلى حسن عيشنا من التعاون والإرتفاق لبعضنا مع بعض فلولا ذلك لم يكن فضل في حسن العيش على البهائم وذلك أن البهائم لما لم يكن لها كمال التعاون والتعاضد العقلي على ما يصلح عيشها لم يعد سعي الكثير على الواحد منها كما نرى ذلك في الإنسان فإن الرجل الواحد منا طاعم كاس مستكن آمن وإنما يزاول من هذه الأمور واحداً فقط لأنه إن كان حداداً لم يمكنه أن يكون بناء وإن كان بناء لم يمكنه أن يكون حواكاً وإن كان حواكاً لم يمكنه أن يكون محارباً.

ويشير في إحدى الفقرات أنه لما كانت عيشة الناس إنما تتم وتصلح بالتعاون والتعاضد كان واجباً على كل واحد منهم أن يتعلق بباب من أبواب هذه المعاونة ويسعى في الذي أمكنه وقدر عليه منها ويتوقى في ذلك طرفي الإفراط والتقصير فإن مع أحدهما وهو التقصير الذلة والخساسة والدناءة والمهانة إذا كان يؤدي بالإنسان إلى أن يصير عيالاً وكلا على غيره ومع الآخر الكد الذي لا راحة معه والعبودية التي لا إنقضاء لها وذلك إن الرجل متى رام من صاحبه أن ينيله شيئاً مما في يديه في غير بدل ولا تعويض فقد أهان نفسه وأحلها محل من أقعدته الزمانة والنقص عن الإكتساب ومن لم يجعل للإكتساب حداً يقف عنده ويقتصر عليه فإن خدمته للناس تفضل على خدمتهم له أضعافاً كثيرة ولا يزال من ذلك في رق وعبودية دائمة وذلك إن من سعى وتعب عمره كله بإكتساب ما يفضل من المال من نفقته ومقدار حاجته وجمعه وكنزه فقد خسر وخدع واستعبد من حيث لايعلم وذلك أن الناس جعلوا المال علامة وطابعاً يعلم به بعضهم من بعض ما استحق كل واحد منهم بسعيه وكده العائد على الجميع فإذا إختص أحدهم بجمع الطوابع بكده وجهده ولم يصرفها في الوجوه التي تعود بالراحة عليه من سعي الناس له وكفايتهم إياه كان قد خسر وخدع واستعبد وأما الإقتناء فإنا قائلون فيه منذ الآن فنقول إن الإقتناء والإدخار هو أيضاً أحد الأسباب الإضطرارية في حسن العيش الكائن عن تقدمة

المعرفة العقلية والأمر في ذلك أظهر وأوضح من أن يحتاج إلى بيانه حتى أن كثيراً من الحيوان غير الناطق يقتنى ويدخر.

ويرجع الرازي صورة الإقتناء إلى الحد الوسط دون إتخاذ مرحلة الإفراط لأنه يؤدي إلى دوام الكد والتعب والتفريط يؤدي إلى عدم الإكتساب والإعتدال في الإقتناء هو أن يكون الإنسان مستظهراً من المقتنيات بمقدار ما يقيم به حالته التي لم يزل عليها متى حدثت عليه حادثة مانعة من الإكتساب

ويحدثنا في كمية الإنفاق ويقول فإنا قد ذكرنا قبل أن مقدار الإكتساب ينبغي أن يكون موازياً لمقدار الإنفاق والفضلة المقتناة المدخرة للنوائب والحوادث فمقدار الإنفاق ينبغي إذاً أن يكون أقل من مقدار الإكتساب غير أنه لا ينبغي للمرء أن يحمله الميل إلى الإقتناء على التقتير والتضييق ولا حب الشهوات وإيثارها على ترك الإقتناء البتة بل يعتدل فيها كل واحد بمقدار كسبه وعادته التي جرت في الإنفاق ونشأ عليها وحاله ورتبته ما يجب أن يكون لمثله من القنيه والذخيرة.

١٨ ـ تعرض فيه إلى طلب الرتب والمنازل الدنيائية ولكن يبدو لك من الفصول السابقة من فضل العقل والأفعال العقلية.

١٩ ـ في السيرة الفاضلة وهي التي بها سار وعليها مضى أفاضل الفلاسفة هي بالقول المجمل معاملة الناس بالعدل والأخذ عليهم من بعد ذلك بالفضل وإستشعار العفة والرحمة والنصح للكل والإجتهاد في نفع الكل إلا من بدأ منهم بالجور والظلم وسعى في إفساد السياسة وأباح ما منعته وحظرته من الهرج والعبث والفساد، ومن أجل أن كثيراً من الناس تحملهم الشرائع والنواميس الرديئة على السيرة الجائرة، كالديصانية والمحمرة وغيرهم ممن يرى غش المخالفين لهم وإغتيالهم والمنانية في إمتناعهم من سقي من لا يرى رأيهم وإطعامه ومعالجته إن كان مريضاً ومن قتل الأفاعي والعقارب ونحوها من المؤذية التي لا طمع في إستصلاحها وصرفها في وجه من وجوه المنافع وتركهم التطهر بالماء ونحوها من الأمور التي يعود ضرر بعضها على الجماعة وبعضها على نفس الفاعل لها ولم يمكن نزع هذه السيرة الرديئة عن هؤلاء وأشباههم إلا من وجوه الكلام في الأراء والمذاهب وكان الكلام في ذلك مما يجاوز مقدار هذا الكتاب، مغزاه لم يبق لنا من الكلام في هذا الباب إلا التذكير بالسيرة التي إذا سار بها الإنسان سلم من الناس وأعطي منهم المحبة فنقول

ان الإنسان إذا لزم العدل والعفة وأقل من مماحكة الناس ومجاذبتهم سلم منهم على الأمر الأكثر وإذا ضم إلى ذلك الأفضال عليهم والنصح والرحمة لهم أوتي منهم المحبة وهاتان الخلتان هما ثمرتا السيرة الفاضلة وذلك كاف في غرضنا من هذا الكتاب .

٢٠ ـ الخوف من الموت وهو أن هذا العارض ليس يمكن دفعه إلا أن تقنع انها تصير من بعد الموت إلى ماهو أصلح لها مما كانت فيه وهذا باب طويل الكلام فيه جداً.

٦ ـ أبو حامد الغزالي (ولد في خراسان الطوس عام ٤٥٠ هـ وتوفي عام ٥٠٥ هـ)

تعرض أبو حامد الغزالي في فلسفته الأخلاقيه في كتابه ميزان العمل وقال في بعض نصوص عباراته إن السعادة تكون في القالب الأخروي لأنها هي التي نعني بها بقاء بلا فناء ولذة بلا عناء وسرور بلا حزن وغنى بلا فقر وكمال بلا نقصان وعز بلا ذل، وبالجملة كل ما يتصور أن يكون مطلوب طالب ومرغوب راغب وذلك ابد الآباد على وجه لا تنقصه تصرم الأحقاب والآماد بل لو قدرنا الدنيا مملوئة بالدرر وقدرنا طائراً، يختطف في كل ألف سنة حبة واحدة منها لفنيت الدرر ولم ينقص من الآباد شيء.

ويحدثنا عن فتور طلب الإيمان فإنه من الحماقة فليس يقتضي الفتور في سلوك سبل السعادة لولا الغفلة فإن الناس في أمر الآخرة أربع فرق فرقة اعتقدت الحشر والنشر والجنة والنار كما نطقت به الشرائع وافصح عن وصفه القرآن واثبتوا اللذات الحسية التي ترجع إلى المنكوح والمطعوم والمشموم والملموس والملبوس والمنظور إليه واعترفوا بأنه يضاف إلى ذلك أنواع من السرور وأصناف من اللذات التي لا يحيط بها وصف الواصفين فهي (مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) وإن ذلك يجري أبداً بلا انقطاع وأنه لا ينال إلا بالعلم والعمل وهؤلاء هم المسلمون كافة بل المتبعون للأنبياء على الأكثر من اليهود والنصارى.

وفرقة ثانية وهم بعض الأهيين الإسلاميين من الفلاسفة اعترفوا بنوع من اللذة لا تخطر على قلب بشر كيفيتها وسموها لذة عقلية وأما الحسيات فأنكروا وجودها من خارج ولكن أثبتوها على طريق التخيل في النوم. ولكن النوم يتكدر

بالتنبه وذلك لا تكدر له بل هو على التأبيد، وزعموا أن ذلك، يثبت لطائفة من المشغوفين بالمحسوسات والذين التفات نفوسهم مقصور عليها ولا يسمون إلى اللذات العقلية وهذا لا يفضي إلى أمر يوجب فتوراً في الطلب فإن الالتذاذ إنما يقع بما يحصل في نفس الإنسان من التأثر بالملموس والمنظور والمطعوم وغيره والشيء الخارج سبب في حصول الأثر وليست اللذة من الأثر الخارج، بل من الأثر الحاصل عند حضور الخارج فإذا أمكن حصول الأثر في النفس دون الشيء الخارج كما في حالة النوم فلا أرب في الشيء الخارج.

وفرقة ثالثة ذهبوا إلى أفكار اللذة الحسية جملة بطريق الحقيقة والخيال وزعموا أن التخيل لا يحصل، إلا بآلات جسمانية والموت يقطع العلاقة بين النفس والبدن الذي هو آلته في التخييل وسائر الاحساسات، ولا يعود قط إلى تدبير البدن بعد أن اطرحه فلا يبقى له إلا آلام ولذات ليست حسية ولكنها أعظم من الحسية فإن الإنسان في هذا العالم أيضاً ميله إلى اللذات العقلية ونفرته عن الآلام العقلية أشد ولذلك يكرهون في الطلب إراقة ماء الوجه ويؤثرون الإحتراز عن الافتضاح والاستتار في قضاء شهوة الفرج ومقاساة الآلام والمشقات بل قد يؤثر الانسان ترك الطعام يوماً أو يومين ليتوصل به إلى لذة الغلبة في الشطرنج مع حسيته ولذة الغلبة عقلية وقد يهجم على عدد كبير من المقاتلين ليقتل ويعتاض عنه ما يقدره في نفسه من لذة الوصف والحمد بالشجاعة.

وزعموا أن الحسيات بالإضافة إلى اللذات الكائنة في الدار الآخرة في غاية القصور وتكاد تكون نسبتها كنسبة إدراك رائحة المطعوم اللذيذ إلى ذوقه ونسبة النظر في وجه المعشوق إلى مضاجعته ومجامعته بل أبعد منه نسبة وزعموا أن ذلك لما بعد عن فهم الجماهير مثلت لهم تلك اللذات بما عرفوها من الحسيات كما أن الصبي يشتغل بالتعلم لينال به القضاء أو الوزارة وهو لا يدرك في الصبي لذاتها فيوعد بأمور، يلتذ بها كثيراً كصولجان يلعب به أو عصفور يعبث به وأمثاله وأين لذة اللعب بالعصفور من لذة الملك والوزارة ولكن لما قصر فهمه عن درك الأعلى مثل بالأخس ورغب فيه تلطفاً باستدراجه إلى ما فيه سعادته وهذا أيضاً إذا صح فلا يوجب فتوراً في الطلب بل يوجب زيادة الجد وإلى هذا ذهبت الصوفية والالهيون من الفلاسفة من عندهم آخرهم حتى أن مشايخ الصوفية صرحوا ولم يتحاشوا وقالوا من يعبد الله لطلب الجنة أو للحذر من النار فهو لئيم وإنما مطلب القاصدين

إلى الله أمر أشرف من هذا ومن رأى مشايخهم وبحث عن معتقداتهم وتصفح كتب المصنفين منهم فهم هذا الإعتقاد من مجاري أحوالهم على القطع.

وفرقة رابعة وهم جماهير من الحمقى لا يعرفون بأسمائهم ولا يعدون في زمرة النظار ذهبوا إلى أن الموت عدم محض وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لهما ويرجع الانسان بعد موته إلى العدم كما كان قبل وجوده ولا منسوباً إلى ناظر معروف بل هو معتقد أحمق بطّال غلبت عليه شهوته واستولى عليه شطانه فلا يقدر على قمع هواه ولم تسمح رعونته بأن يعترف بالعجز عن مقاومة الهوى فيتعلل لنقصانه بأن ذلك واجب وأنه الحق ثم أحبّ أن يساعده غيره فدعا إلى البطالة وما جبلت عليه النفس من اتباع الهوى الذي هو أشد حامل للأحمق على المسارعةإلى التصديق به لا سيما وقد يحتال بعض الفلاسفة بنسبة هذا المعتقد إلى فيلسوف معروف بدقائق العلوم كأرسطوطاليس وأفلاطون أو إلى فرقة كالفلاسفة ويستدرج السامع بأن معرفتك لا تزيد على معرفتهم، وقد بحثوا أزماناً وما تحصلوا على طائل ولا يشعر ذلك المسكين بتلبيسه فيصدق لموافقته طبعه ولا يطالبه بالبرهان في نقل المذهب عمن نقله ولو أخبره بأثر يتعلق به خسران درهم لكان لا يصدقه إلا ببرهان ولو قال ان أباك أقر لفلان بالعشرة التي خلفها لك ومعه به سجل فيه خط الشهود لقال ما الحجز فيه وأين الشاهد الحي الذي يشهد به وأي خبر في السجل المكتوب وفي نقل الخطوط ثم يصدقه في نقل مذهب من سماه من غير شاهدين يشهدان على سماعه ومن غير عرض خط ذلك المذكور ومن غير عرض تصنيف من تصانيفه ولو بخط غيره ثم لو سمع ذلك المذكور بأنه يصرح بذلك ينبغي أن يتوقف، في القبول زاعماً أنه لا برهان عليه وإن كان أخذه تقليداً فتقليد الأنبياء والأولياء والعلماء بل تقليد الجماهير والدهماء من الخلق أولى من تقليد واحد ليس معصوماً من الخطأ فأنت الآن أيها المسترشد بعد أن عرفت هذه المعتقدات لا يخلو حالك في اعتقاد الفرق الضالة عن أربعة أقسام اما أن تكون قاطعاً ببطلانه أو ظاناً لبطلانه أو ظاناً لصحته ظناً غالباً ومجوزاً لبطلانه بطريق الإمكان البعيد أو قاطعاً بصحته وكيف ما كنت فعقلك يوجب عليك الإشتغال بالعلم والعمل والاعراض عن ملاذ الدنيا ان سلم عليك عقلك وصحت خبرتك وذلك لا يخفى ان كنت قاطعاً ببطلانه وإن كنت تظن بطلانه ظناً غالباً تقاضاك عقلك التشمير في طلبة الرياسة عند من يطلبها وفي نيل الوزارة أو باباً من أبواب الكرامة بمقاساة مقدماتها وعواقب تلك الأمور مظنونه

وليست مقطوعاً بها بل إذا غلب على ظن الحريص على الدنيا أن الكيمياء له وجود ويحتمل عنده عدمها وعلم أن تعب شهر يوصله إليها إن كان لها وجود ثم يتنعم بها عمره الذي يمكن أن يكون أقل من شهر وان يكون كثيراً تقاضاه عقله أن يحتمل التعب في ذلك الشهر ويستحقره وان كان معلوماً وعاجلاً بالاضافة إلى ما يظنه وان كان آجلاً ولم يكن مقطوعاً به، وان كنت تظن صحته غالباً ولكن بقي من نفسك تجويز صدق الأنبياء والأولياء وجماهير العلماء ولو على بعد فعقلك أيضاً يتقاضاك سلوك طريق الأمن واجتناب مثل هذا الخطر الهائل.

ويحدثنا الرازي في فقرات أخرى في قوله: وقد تبين على القاطع أن العظيم الهائل إن لم يكن معلوماً فبالاحتمال يتقدم على اليقين المستحقر لأن كون الشىء مستحقراً أو عظيماً بالإضافة فلتنظر إلى منتهى العمر وما يصفو من الدنيا للمترفهين وتسير إلى ما اعتقدته الفرق الثلاث من كمال السعادة الآخروية ودوامها وتعرف بالبديهة استحقار ما ترك من الدنيا في عظيم ما يعتاض عنها بالإضافة إليها وان كنت في الحالة الرابعة وهي اعتقاد صحة مذهب الفرقة الرابعة فنخاطبك على حد جهلك وقصورك بوجهين أحدهما أنك لم تعتقد هذا المعتقد ببرهان حقيقي ضروري لا يمكن الغلط فيه حتى يقال تنبهت لنوع من الدليل غفل عنه الأنبياء والأولياء والحكماء وكافة العقلاء فإن الغلط إذا تطرق لهؤلاء مع كثرتهم وغزارة، علومهم وطول نظرهم وكثرة معجزات انبيائهم فبماذا تأمن الغلط في اعتقادك وما الذي عصمك وأقل درجاتك أن يجوز الغلط على نفسك وان احتمل عندك صدق الجماهير وغلطك التحقت بالحالة الثالثة وإن لم تتسع نفسك لهذا التجويز حتى زعمت أنك عرفت بطلان اعتقاد الجماهير واستحالة كون النفس جوهراً باقياً بعد الموت أو معاداً بطريق البعث والنشور كما عرفت أن الاثنين أكثر من الواحد وأن السواد والبياض لا يجتمعان فهذا الآن من سوء المزاج وركاكة العقل ويبعد مثل هذا الأحمق عن قبول العلاج ولمثل هذا قال الله تعالى فيهم: ﴿أولئك كالأنعام بل هم أضل سبيلاً﴾ (الأنعام ٧ ـ ١٧٨).

الوجه الثاني أن هذه الفرقة وإن أنكروا السعادة الآخروية فلم ينكروا السعادة الدنيوية وأعلى السعادات الدنيوية العزة والكرامة والمكانة والقدرة والسلامة من الغموم والهموم ودوام الراحة والسرور وهذا أيضاً لا يفوز به الانسان إلا بالعلم والعمل أمام العلم فليس يخفي دوام العز به إذ لا يقبل العزل والابطال بعزل الولاة

وابطالهم ولا يخفي لذة العالم في علمه وفيها ينكشف له في كل لحظة من مشكلات الأمور لا سيما إذا كان في ملكوت السموات والأرض والأمور الألهية وهذا لا يعرفه من لم يذق لذة إنكشاف المشكلات ثم إنها لذة لا نهاية لها لأن العلوم لا نهاية لها ولا مزاحمة فيها لأن المعلومات تتسع للطلاب وان كثروا، بل استئناس العالم يزداد سعة بكثرة شركائه إذا كان يقصد ذات العلم لا حطام الدنيا ورئاستها فإن الدنيا هي التي تضيق بالمزاحمة بل يزداد سعة بكثرة الطلاب ثم مع أنها أوفى اللذات عند من أنس بها فهي أدومها.

ويحدثنا عن وجود السعادة بالعلم والعمل إذ يقول قد أجمعوا على أن الفوز والنجاة لا تحصل إلا بالعلم والعمل جميعاً وإن اتفقوا على أن العلم أشرف من العمل وكأن العمل متمم له وسائق له بالعلم إلى أن يقع موقعه ولأجله قال الله تعالى: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ (فاطر، ٣٥/١٠).

ويذكر بعد فقرات له أن سعادة كل شيء ولذته وراحته في وصوله إلى كماله الخاص به ثم تعلم أن الكمال الخاص بالانسان هو ادراك حقيقة العقليات على ما هي عليه دون المتوهمات والحسيات التي تشاركه الحيوانات فيها ثم تعلم أن النفس بالذات متعطشة إليه وبالفطرة مستعدة له إنما يصرفها عند اشتغالها بشهوات البدن وعوارضه مهما استولت عليه ومهما كسر الشهوة وقهرها وخلص العقل من رقها واستعبادها إياه.

ويأتي في حديثة في بيان قوة النفس إذ يقول فاعلم أن للنفس الحيوانية بالجملة قوتين احداهما محركة وأخرى مدركة والمحركة قسمان باعثة ومباشرة للحركة فالمباشرة للحركة هي القوة التي تبث في الأعصاب والعضلات ومن شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالاعصاب إلى نحو جهة المبدأ أو ترخيها فتصير الأعصاب والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ وهذه خادمة للمحركة الباعثة والمراد بالباعثة القوة النزوعية الشوقية التي تبعث على الحركة مهما حصل في الخيال صورة شيء مطلوب أو مهروب عنه فتحمل القوة المباشرة للحركة على التحريك ولهذه الباعثة شعبتان الأولى تسمى شهوانية وهي تبعث على تحريك يقرب من الأشياء التي يعتقدها صاحبها ضرورية أو نافعة طلباً للذة والأخرى تسمى غضبية وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء الذي يعتقد فيه

أنه ضار أو مفسد طلباً للغلبة وأما المدركة فقسمان ظاهرة وباطنة، أما الظاهرة فهي الحواس الخمس ولسنا نخوض في تحقيقها وإن كان القول في معرفة حقائقها طويلاً جداً ولكن غرضنا ذكر الجملة.

أما الباطنة فخمس، الأولى الخيالية وهي التي تبقى فيها صورة الأشياء المحسوسة بعد غيبتها فإن صورة المرئى تبقى في الخيال بعد تغميض العين فتلك القوة التي فيها انطبعت صورة المرئى تسمى خيالاً وتسمى حساً مشتركاً إذ يبقى فيه أثر مدركات الحواس الخمس كلها.

الثانية: الحافظة لذلك فإن ما يمسك الشخص به صورة الشىء غير ما يقبله به والشمع يمسك النقش بيبوسته ويقبله برطوبته والماء يقبله ولا يمسكه وهذه القوى أعنى المقابلة لمدركات الحواس الخمس والحافظة لها في التجويف الأول من مقدم الدماغ فهومسكنها وبحلول آفة فيه تختل هذه القوة وعرف ذلك بعلم الطب.

الثالثة: القوة الوهمية وهي قوة مترتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك معاني غير محسوسة من محسوسات الجزئية كالقوة الحاكمة في الشاة بأن الذئب مهروب عنه وان الولد معطوف عليه.

الرابعة: الحافظة لهذه المعاني التي ليست محسوسة كما كانت الثانية حافظة للصورة فهي حافظة للمعاني وتسمى ذاكرة ومسكنها التجويف المؤخر من الدماغ ولقد بقي الأوسط وهو مسكن القوة المفكرة وهي مرتبة بين خزانة الصور وخزانة المعاني وشأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض أو تفصله عن بعض بحسب الاختيار والعادة جارية بذكر هذا في القوة المدركة والأولى أن يذكر في جملة القوى المحركة إذ ليس لها إدراك شىء إلا بنوع حركة بتفصيل مركب وتركيب مفصل مما هو حاصل في الخيال ولا يقدر على وضع شىء مستجد ليس هو موجود في الخيال بحال إلا بمجرد التفصيل والتركيب.

وهذه القوى التي ذكرناها يشارك فيها الحيوان الانسان إلا المفكرة فإن في الحيوانات شيئاً يقاربه يسمى المتخيلة ولا تنتهي قوته إلى حد قوة المتفكرة في الانسان وأما النفس الانسانية من حيث هي إنسانية فتنقسم قواها إلى قوة عاملة وقوة عالمة وقد تسمى كل واحدة منها عقلاً، ولكن على سبيل الإسم المشترك إذ العاملة سميت عقلاً لكونها خادمة للعالمة مؤتمرة لها فيما ترسم فأما العاملة فهي قوة ومعنى للنفس وهي مبدأ حركة بدن الإنسان إلى الأفعال المعينة الجزئية المختصة

بالفكر والروية على ما تقتضيه القوة العالمة النظرية التي سنذكرها وينبغي أن يكون سائر قوى البدن مقموعة مغلوبة دون القوة العملية بحيث لا تنفصل هذه القوة عنها وتلك القوى كلها تسكن وتتحرك بحسب تأديب هذه القوة وإشارتها فإن صارت مقهورة حدثت فيها هيئات انقيادية للشهوات تسمى تلك الهيئات أخلاقاً رديئة وإن كانت متسلطة حصلت لها هيئة استيلائية تسمى فضيلة وخلقاً حسناً ولا يبعد أن يجعل الخلق اسماً لها لما يحصل في سائر الشهوات والقوى من الانقياد والتأدب أو هذه القوة من الاستيلاء والتأديب هيئة الانقياد من سائر القوى وهو المراد بالخلق المحمود، وبالجملة فالنفس أعز من أن تدرك بالحواس الخمس بل تدرك بالعقل أو يستدل بأثارها وأفعالها ولها نسبتان نسبة إلى الجنبة التي تحتها ونسبة إلى الجنبة التي فوقها ولها بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينها وبين تلك الجنبة فهذه القوة العملية هي القوة التي لها بالقياس إلى الجنبة التي دونها وهي البدن وتدبيره وسياسته، وأما القوة العاملة النظرية التي سنذكرها فهي لها بالقياس إلى الجنبة التي فوقها لتنفعل وتستفيد منها أعني بالجنبة الملائكة الموكلة بالنفوس الإنسانية لإفاضة العلوم عليها فإن العلوم إنما تحصل فيها من الله تعالى بواسطتها قال الله تعالى: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً﴾ فكأن للنفس منا وجهين وجه إلى البدن ويجب أن يكون هذا الوجه مستولياً غير قابل البتة ولا منفعل عن عوارض البدن وشهواته ووجه إلى الجنبة الشريفة العالية ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هنالك مستمداً التأثير فإنها مهبط أسباب سعادته وهذه النظرية العالمة هي التي من شأنها أن تتلقى المعاني الكلية المجردة عن العوارض التي تجعلها محسوسة جزئية كما ذكرنا معنى الكلي في كتاب معيار العلم.

ويذكر الغزالي عن الفضائل ونيل السعادة قال إذا عرفت أن السعادة تنال بتزكية النفس وتكميلها وأن تكميلها باكتساب الفضائل كلها فلا بد من أن تعرف الفضائل جملة وتفصيلاً فأما الفضائل بجملتها فتنحصر في معنيين أحدهما جودة الذهن والتمييز والآخر حسن الخلق، أما جودة الذهن فليميز بين طريق السعادة والشقاوة فيعمل به وليعتقد الحق في الأشياء على ما هي عليه من براهين قاطعة مفيدة لليقين لا عن تقليدات ضعيفة ولا عن تخييلات مقنعة واهية وأما حسن الخلق فبأن يزيل جميع العادات السيئة التي عرّف الشرع تفاصيلها ويجعلها بحيث

يبغضها فيجتنبها كما يجتنب المستقذرات وأن يتعود العادات الحسنة ويشتاق إليها فيؤثرها ويتنعم بها كما قال عليه السلام: جعلت قرة عيني في الصلاة ومهما كانت العبادات بالمجاهدة غاية الخير ولكن لا بالأضافة إلى فعله عن طوع ورغبة وانما قيل الحق مر بالاضافة إلى من لم يتهذب فبقي فيه صوارف عن الحق ولذلك قال تعالى: ﴿وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين﴾ (البقرة، ٢/٤٥) ولذلك قال (ع): إن استطعت أن تعمل في الرضى لله فاعمل وإلا ففي الصبر على ما تكره خير كثير.

وقال في فقرات من حديثه ان الفضائل المحصورة في فن نظري وفي فن عملي يحصل كل واحد منها على وجهين أحدهما بتعلم بشري وتكلف اختياري يحتاج فيه إلى زمان وتدرب وممارسة وتقوى الفضيلة فيه، شيئاً فشيئاً خفى التدريج كتدريج الشخص في النمو وان كان في الناس من يكفيه فيصير بغير معلم عالماً كعيسى بن مريم ويحي بن زكريا.

ويحدثنا أيضاً عن تقسيم آخر للفضيلة بأنها تارة تحصل بالطبع وطوراً بالاعتياد ومرة بالتعلم فمن تضافرت في حقه الجهات الثلاث حتى صار ذا فضيلة طبعاً واعتياداً وتعلماً فهو في غاية الفضيلة ومن كان رذلاً من هذه الجهات الثلاث فهو في غاية الرذالة وبينهما رتبة من اختلفت فيه هذه الجهات.

ويأخذ الامام الغزالي في حديثه حول العلاج النفسي بأنه يمحو الرذائل عنها ويكسب الفضائل مثاله علاج الأبدان يمحو العلل عنها ويكسب الصحة لها وكما أن الغالب على أصل المزاج والإعتدال، وإنما تعتري العلة المغيرة للاعتدال، بعوارض الأغذية وغيرها فكذا كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، والمقصود أنه بالتعليم والاعتياد يكتسب الرذائل وكما أن البدن في الابتداء لا يخلق كاملاً وانما يكمل بالنشوء والتربية بالغذاء فكذلك النفس تخلق ناقصة وإنما تكمل بالتزكية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم وكما أن البدن إن كان صحيحاً فشأن الطبيب تمهيد القانون الحافظ للصحة فإن كان مريضاً فشأنه جلب الصحة إليه فكذلك النفس منك إن كانت زكية طاهرة مهذبة الأخلاق فينبغي أن تسعى لحفظ صحتها وجلب مزيد قوة وصفاءإليها وإن كانت عديمة الكمال والصفاء فينبغي أن تسعى في جلبه إليها وكما أن العلة المغيرة للاعتدال الموجبة للمرض لا تعالج إلا بضدها ان كانت من حرارة فبالبرودة وبالعكس فكذا الرذيلة الموجبة لنقصان النفس علاجها بضدها كما سبق من علاج الجهل بالتعلم والبخل بالتسخي تكلفاً والكبر

بالتواضع تكلفاً والشره بالكف عن المشتهى تكلفاً وكما أن كل مبرد لا يكفي لعلة أوجبتها الحرارة إلا إذا كان على حد مخصوص ويختلف بالشدة والضعف والدوام وعدمه وبالكثرة والقلة ولا بد له من عيار يعرف به مقدار النافع منه فإن لم يحفظ عياره زاد الفساد فكذلك النقيض الذي يعالج به الأخلاق لا بد له من عيار.

ويستطرد في بحثه الأخلاقي إلى أمهات الفضائل ويقول فيها وإن كانت كثيرة فتجمعها أربعة تشمل شعبها وأنواعها وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة فالحكمة فضيلة القوة العقلية والشجاعة فضيلة القوة الغضبية والعفة فضيلة القوة الشهوانية والعدالة عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب فيها تتم جميع الأمور ولذلك قيل بالعدل قامت السموات والأرض.

ويقسم الخيرات الدنيوية فالبواعث عليها ثلاثة أنواع الترتيب والترهيب بما يجري ويخشى في الحال والمآل والثاني رجاء المحمدة وخوف المذمة ممن يعتد بحمده وذمه والثالث طلب الفضيلة والكمال لأنه كمال وفضيلة لا لغاية أخرى وراءها فالأول من مقتضى الشهوة وهي رتبة العوام والثاني من مقتضى الحياء ومبادىء العقل القاصر وهو من أفعال السلاطين وأكابر الدنيا ورهاتهم المعدودين من جملة العقلاء بالإضافة إلى العوام الثالث من مقتضى كمال العقل وهو فعل الأولياء والحكماء ومحققي العقلاء.

ولتفاوت هذه الرتب قيل خير ما أعطي الإنسان عقل يردعه فإن لم يكن فحياء يمنعه فإن لم يكن فخوف يزعجه فإن لم يكن فمال يستره فإن لم يكن فصاعقة تحرقه فيستريح منه العباد والبلاد وهذا التفاوت يعهد لكل شخص من صباه إلى كبره إذ هو في ابتداء صباه لا يمكن زجره وحثه بالحمد والذم بل بمطعوم حاضر أو ضرب ناجز يحس به فإذا صار مميزاً مقارباً للبلوغ أمكن زجره وحثه بالمحمدة والمذمة.

ويحصر أنواع الخيرات والسعادات في خمسة أنواع الأول السعادة الأخروية والتي هي بقاء لا فناء له وسرور لا غم فيه وعلم لا جهل معه وغنى لا فقر معه يخالطه ولن يتوصل إليه إلا بالثالثة ولا يكمل إلا بالنوع الثاني وهو الفضائل النفسية التي حصرنا جملتها من قبل في أربعة أمور العقل وكماله العلم والعفة وكمالها الورع والشجاعة وكمالها المجاهدة والعدالة وكمالها الانصاف وهي على التحقيق أصول

الدين وانما تتكامل هذه الفضائل بالنوع الثالث وهي الفضائل البدنية المنحصرة في أربعة أمور في الصحة والقوة والجمال وطول العمر ويتممها النوع الرابع وهي الفضائل المطيفة بالإنسان المنحصرة في أربعة أمور وهي المال والأهل والعز وكرم العشيرة ولا يتم الانتفاع بشيء من ذلك إلا بالنوع الخامس وهي الفضائل التوفيقية وهي أربعة: هداية الله ورشده وتسديده وتأييده.

ويذكر الغزالي غاية السعادة ومراتبها ويقول في ذلك ان السعادة الحقيقية هي الأخروية وما عداها سميت سعادة إما مجازاً أو غلطاً كالسعادة الدنيوية التي لا تعين على الآخرة وإما صدقاً ولكن الاسم على الأخروية أصدق وذلك كل ما يوصل إلى السعادة الأخروية ويعين عليه فإن الموصل إلى الخير والسعادة قد يسمى خيراً وسعادة والأسباب النافعة المعنية تشرحها تقسيمات أربعة الأول منها ما هو نافع في كل حال وهي الفضائل النفسية ومنها ما ينفع في حال دون حال ونفعها أكثر كالمال القليل، ومنها ما ضرره أكثر في حق أكثر الخلق وذلك بعض أنواع العلوم والصناعات ولما كثر الالتباس في هذا وجب على العاقل الاستظهار بمعرفة حقائق هذه الأمور حتى لا يؤثر الضار على النافع بل النافع على الرفيع، والرفيع على النفيس الأهم فيطول عليه الطريق فكم من ناظر يحسب الشحم فيمن شحمه ورم وكم من طالب حبلاً ليتمنطق به فيأخذ حية فيظنها حبلاً فتلدغه والعلم الحقيقي هو الذي يكشف عن هذه الأمور التقسيم الثاني أن الخيرات بوجه آخر تنقسم إلى مؤثرة لذاتها وإلى مؤثرة لغيرها وإلى مؤثرة تارة لذاتها وتارة لغيرها فينبغي أن يعرف مراتبها ليعطي كل رتبة حقها فالمؤثرة لذاتها السعادة الأخروية فليس وراء تلك الغاية غاية أخرى والمؤثرة لغيرها من المال كالدراهم والدنانير فلولا أن الحاجات تنقضي بها لكانت كالحصباء وسائر الجواهر الخسيسة والمؤثرة تارة لذاتها وتارة لغيرها كصحة الجسم فإن الإنسان وإن استغنى عن المشي الذي يراد به سلامة الرجل له فيريد أيضاً سلامة الرجل من حيث هي سلامة.

والتقسيم الثالث أن الخيرات تنقسم من وجه آخر إلى نافع وجميل ولذيذ والشرور ثلاثة ضار وقبيح ومؤلم فكل واحد ضربان أحدهما مطلق وهو الذي يجمع الأوصاف الثلاثة في الخير كالحكمة فإنها نافعة وجميلة ولذيذة وفي الشر كالجهل فانه ضار وقبيح ومؤلم والثاني مفيد، وهو الذي جمع بعض هذه الأوصاف دون بعض فرب نافع مؤلم كقطع الاصبع الزائد والسلعة الخارجة ورب نافع قبيح كالحمق فانه

راحة حيث قيل استراح من لا عقل له أي لا يغتم للعواقب فيستريح في الحال، ورب نافع من وجه ضار من وجه كالقاء المال في البحر عند خوف الغرق فانه ضار للمال ونافع في نجاة النفس، والنافع قسمان: قسم ضروري كالفضائل النفسية والاتصال إلى سعادة الآخرة وقسم قد يقوم غير مقامه فلا يكون ضرورياً كالسنجبين في تسكين الصفراء.

التقسيم الرابع: أن اللذات بحسب القوى الثلاث والمشتهيات الثلاثة ثلاث إذ اللذة هي عبارة عن ادراك المشتهى والشهوة عبارة عن انبعاث النفس لنيل ما تشوفه لذة عقلية أو بدنية مشتركة مع جميع الحيوانات وبدنية مشتركة مع بعض الحيوانات، أما العقليات كلذة العلم والحكمة وهي أقلها وجوداً وأشرفها.

أما قلتها فلأن الحكمة لا يستلذها إلا الحكيم وقصور الوضيع عن ادراك لذة العسل والطيور السمان والحلاوات الطيبة لا يدل على أنها ليست لذيذة واستطابته للبن لا تدل على أنه أطيب الأشياء والناس كلهم الا النادر ممنون في صبا الجهل بالعنة[1] في رتبة العلم فلذلك يستلذون الجهل.

الثانية هي اللذة المشتركة بين الإنسان التي يشارك فيها الإنسان وبين سائر الحيوانات كلذة المأكل والمشرب والمنكح وهي أكثرها وجوداً.

الثالثة التي يشارك فيها الإنسان بعض الحيوانات وهي لذة الرياسة والغلبة وهي أشد التصاقاً بالعقلاء ولذلك قيل آخر ما يخرج من رؤوس الصديقين حب الرياسة وكيف تكون لذة الجماع والأكل لذة مطلقة وهي من وجه إزالة ألم ولذلك قال الحسن البصري (المتوفى ١١٠هـ/ ٧٢٨م) الإنسان صريع جوع وقتيل شبع وجميع لذات الدنيا سبع: مأكل ومشرب ومنكح وملبس ومسكن ومشموم ومسموع ومبصر وهي بجملتها خسيسة كما روي عن علي كرم الله وجهه اذ قال لعمار بن ياسر وقد رآه يتنفس كالحزين: يا عمار إن كان تنفسك على الآخرة فقد ربحت تجارتك وإن كان على الدنيا فقد خسرت صفقتك فإني وجدت لذتها المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملبوسات والمسكونات والمشمومات والمسموعات والمبصرات فأما المأكولات فأفضلها العسل وهو صنعة ذباب والمشروبات أفضلها الماء وهو أهون موجود وأعز مفقود وأما المنكوحات فمبال في مبال وحسبك أن المرأة تزين

(١) العنة: العجز.

أحسن شيء منها ويراد أقبح شيء منها وأما الملبوسات فأفضلها الديباج وهو نسيج دودة والمشمومات فأفضلها المسك وهو دم فأرة والمسموعات فريح هابة في الهواء، والمبصرات فخيالات صائرة إلى الفناء.

ويستعرض الغزالي في بحثه الأخلاقي عن شهوة البطن ويقول فيها وهي داعية إلى الغذاء والمطعم ضربان ضروري وغير ضروري أما الضروري فهو الذي لا يستغني عنه قوام البدن كالطعام الذي يغتذي به والماء الذي يرتوي به وهو ينقسم إلى محمود ومكروه ومذموم ومحظور أما المحمود فأن يقتصر على تناول بدنه فهذا المقدار اذا تناوله من حيث يجب كما يجب فهو معذور بل مشكور ومأجور اذ البدن مركب النفس لتقطع به منازلها إلى الله تعالى وكما أن الجهاد عبادة فامداد فرس المجاهدة بما يقويه على السير بالمجاهدة أيضاً عبادة ولذلك قال (ع) عند أكل الصالحين تنزل الرحمة.

وأما المكروه فهو الإسراف والإمعان من الحلال والزيادة على قدر البلغة قال (ع) ما من وعاء أبغض إلى الله تعالى من بطن مليء من حلال وهو أيضاً مضر من جهة الطب فإنه أصل كل داء قال (ع) البطنة أصل الداء والحمية أصل الدواء وعوِّدوا كل جسد ما اعتاد.

وأما المحظور فهو التناول مما حرم الله عز وجل من مال الغير أو المحرمات وأفحشها شرب المسكر فإنه أعظم آلات الشيطان في ازالة العقل الذي هو من حزب الله وأوليائه وإثارة الشهوة والقوى السبعية التي هي أحزاب الشيطان وأولياؤه فهذا حكم المطاعم على الإجمال.

وأما شهوة الفرج فأفعالها تنقسم إلى محمود ومكروه ومحظور أما المحمود فهو المقدار الذي لا بد منه لحفظ النوع فإن النكاح ضروري لبقاء نوع الإنسان باتصال نسله كما أن الغذاء ضروري لبقاء شخصه إلى حين أجله والشهوة خلقت، باعثة على ابقاء النسل بطريق الوطء كما خلق الجوع باعثاً على ابقاء الشخص بالأكل ولذلك قال تناكحوا تناسلوا تكثروا فإني مباه بكم الأمم، فمن كان قصده في النكاح أمرين أحدهما النسل للكثرة والمباهاة وأن يلحقه بعده ولد صالح يدعو له والثاني أن يدفع عن نفسه فضلة المني التي اذا اجتمعت كانت كالمرأة والدم اذا اجتمع عظمت نكايته في البدن بإثارة المرض وفي الدين بالدعوة إلى الفجور فالنكاح على هذا الوجه

محمود وسنة وداخل تحت قوله من أحب فطرتي فليستسن بسنتي ومن نكح فقد حصّن نصف دينه.

وأما المكروه فأن يقصد التمتع وقضاء الشهوة فقط.

وأما المحظور فعلى وجهين أحدهما أن يقضي الشهوة في محل الحرث ولكن بغير عقد شرعي ولا على وجه المأمور وهو الزنا وقد قرن ذلك بالشرك حيث قال ﴿الزاني لا ينكح الا زانية أومشركة﴾ والثاني تعاطيه في غير محل الحرث وهو أفحش من الزنا لأن الزاني لم يضيع الماء بل وضعه في محل الحرث على غير الوجه المأمور وهذا قد ضيع وكان ممن قال فيه الله تعالى: ﴿ويهلك الحرث والنسل﴾ (٢/٢٠٥) ولذلك سميت اللواطة الإسراف فقال تعالى ﴿إنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم قوم مسرفون﴾ (الأعراف ٧/٨١). فهذه مراتب الناس في الشهوة ويتعرض الغزالي إلى دور الغضب ويقول فيه وأما أفعال الغضب فتنقسم إلى محمودة ومكروهة ومحظورة أما المحمودة ففي موضعين أحدهما المسمى غيرة وهو أن يقصد حريم الرجال ويتعرض لمحارمه فالغضب له ولدفعه محمود وقلة التأثر به خنوثة وركاكة ولذلك قال (ع) ان سعداً لغيور وإن الله أغير منه وقد وضع الله الغيرة في الرجال لحفظ الأنساب فإن النفوس لو تسامحت بالتزاحم على النساء لاختلطت الأنساب ولذلك قيل كل أمة وضعت الغيرة في رجالها وضعت الصيانة في نسائها.

والثاني الغضب عند مشاهدة المنكرات والفواحش غيرة على الدين وطلباً للانتقام ولذلك مدحوا بكونهم أشداء على الكفار رحماء بينهم.

وأما المذموم فهو الاستشاطة الصادرة عن الفخر والتكبر والمباهاة والمنافسة والحقد والحسد وعن أمور واهية تتعلق بالحظوظ البدنية من غير أن يكون في الانتقام مصلحة في المستقبل ديناً ودنيا وهو الغالب على أكثر الخلق وهو انقياد للخلق الذي يضاد الحلم والتحلم فإن الحلم عبارة عن إمساك النفس عن هيجان الغضب والتحلم عن امساكها عن قضاء الوطر منه اذا هاج والكمال في الحلم ولكن التحلم صبر على المكروه، وفيه أيضاً خير كثير فهذه مراتب أفعال الغضب والناس في الغضب يختلفون فبعضهم كالخلفاء سريع التوقد سريع الخمود وبعضهم كالقطا بطيء التوقد بطيء الخمود وبعضهم بطيء التوقد سريع الخمود وهو الأحمد ما لم ينته إلى فتور الحمية والغيرة.

وأسباب الغضب اما من وجهة المزاج فالحرارة واليبوسة يدل عليهما تعريف الغضب فإن الغضب معناه غليان دم القلب فإن كان على من فوقك في القدرة على الانتقام تولد منه انقباض الدم من ظاهر الجلد إلى القلب وكان حزناً ولأجله يصفر الوجه وإن كان على من دونك تولد منه ثوران دم القلب لا انقباضه فيكون منه الغضب الحقيقي وطلب الانتقام وإن كان على نظيرك في القدرة على الانتقام تولد منه تردد الدم بين انقباض وانبساط ويختلف به لون الوجه فيحمر ويصفر ويضطرب، وبالجملة قوة الغضب محلها القلب ومعناه حركة الدم وغليانه وأما ما وراء المزاج فالاعتياد فإن من يعاشر جماعة يباهون بالغضب والطباع السبعية انطبع ذلك فيه وإن خالط أهل الهدوء والوقار أثرت العادة أيضاً فيه وأما سببه المخرج له من القوة إلى الفعل في الحال فهو العجب والافتخار والمراء واللجاج والمزاح والنية والاستهزاء والضيم وطلب ما فيه التنافس والتحاسد وشهوة الانتقام وكل ذلك مذموم وحق من اعتراه الغضب أن يتفكر فيما قاله بعض الحكماء لبعض السلاطين وقد سأله حيلة في دفع الغضب فقال ينبغي أن تذكر أنه يجب أن تطيع لا أن تطاع فقط وأن تخدم لا أن تخدم فقط وأن تحتمل لا أن تحتمل فقط وأن تعلم أن الله يراك دائماً فإذا فعلت ذلك لم تغضب.

وذكر أنواع الغضب وهي الشجاعة والتهور والمنافسة والغبطة والحسد.

وقال: أما الشجاعة فخلق بين التهور والجبن وأما الغبطة والمنافسة والحسد التي هي من جملة الفروع أيضاً فالغبطة محمودة والحسد مذموم قال (ع) المؤمن يغبط والمنافق يحسد والمنافسة محمودة قال تعالى: ﴿وفي ذلك فليتنافس المتنافسون﴾ (المطففين، ٢٦/٨٣) والغبطة تمني الإنسان أن ينال كل ما ناله أمثاله من غير أن يغتم لنيل غيره فإذا انضم إليه الجد والتشمير في الوصول إلى مثله أو خير منه فهو منافسة والحسد هو تمني زوال النعمة عن مستحقيها.

ويحدثنا في بيان شرف العقل والعلم والتعليم وبيان وجوب التعلم لاظهار شرف العقل وبيان أنواع العقل بكونه غريزياً وكسبياً.

هذه مجموعة آراء الفلاسفة الأخلاقيين أحببنا التعرض اليها على وجه الاجمال وإليك وجهة نظرنا إلى تلك الآراء.

الملاحظة لآراء الفلاسفة الإسلاميين

رأي مسكويه:

نتعرض إلى مذهب مسكويه أما تعريفه للخلق بأنه حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية فيبدو أنه قد أدخل مفهوم الخلق في اطار السلوك النفسي بينما حقيقة الخلق مباينة لمفهوم السلوك النفسي وذكر أن المجتمع البشري قابل لمختلف الأخلاق ولذا كان في حاجة إلى الشرائع والتأديبات الصلاحية ولذا ينكر على الرواقيين بأن الناس خلقوا خياراً بالطبع ثم تعمل البيئة والذي نعتقده أن الإنسان قد جبل على الخير لا كما يقوله الرواقيون وإنما البيئة هي التي تغير اتجاه الإنسان إلى خط آخر في سلوكه وإنما الشرائع هويتها الكشف عن الفضائل النفسية.

وذهب إلى أن الطريق لتحصيل الفاضل أن نعرف أولاً نفوسنا ما هي وما قواها وملكاتها وغاياتها التي فيها كمالها (تهذيب ص٢) وكان رأيه في النفس على نهج رأي سقراط وأفلاطون وأرسطو بأنها ليست جسماً ولا جزءاً من الجسم ولا عرضاً له لأنها لا تتغير ولا تستحيل كما لا تتغير وتستحيل الأجسام كما أنها تقبل جميع الصور حاملة لها على حين الأعراض محمولة أبداً موجودة في غيرها لا قوام لها بذاتها إلا أنا نقول بما ذهب إليه الفيلسوف الشيرازي بأن النفس واقعة بين طريق التجريد وذلك لناحيتين الأولى التجرد الصرف وهي التي تقع في خصوص القوة العاقلة عند انفصال النفس عن البدن.

الثانية: أن تكون النفس لها اشراقة ونورانية على البدن وعدم استقلالية عليه، والذي سار عليه الفيلسوف الشيرازي في الناحية الثانية الذي يصطلح عليه الذوق والشهود[1].

واستعرض علماء النفس القدامى أربعة عشر قولاً وأهمها قولان.

١ ـ أنها جوهر مجردة عن المادة وعوارضها وإنما هي متصلة بالجسم تدبره في حركاته وذهب إلى هذه النظرية الطوسي والغزالي والرازي.

---

(١) المبدأ والمعاد ص ٣٠٨.

٢ ـ انها جوهر مادي كما ذهب اليه جماعة من المعتزلة.

ويفرق أرسطو بين النفس والعقل بأن العقل أعلى من النفس وأقل منها اتصالاً بالجسم ويقول أما العقل فحالته تختلف عن ذلك فالظاهر أنه جوهر قائم بذاته غرس في النفس وأنه غير قابل للفناء[١].

أما مناقشته في اختيارية العدالة وجلب الثناء والجور أمر اختياري فذاك بلحاظ مقدماتها لأنها يصدران عن فعل اختياري وهذا غير مضر في الجانب الاختياري وأما المدح والذم فيأتيان في رتبة متأخرة ويقعان من آثار الشيء.

وأما عقيدته في تعريف الخير بأنه ما حده واستحسنه أو ما كان ذو غاية توصل إلى منفعة إلا أنه يقول في مجال آخر انه كيف يحسن إلى نفسه التي هي محبوبته فيقع في ضروب من الخطأ لجهله بالخير الحقيقي[٢]. إلا أن الذي نرتئيه أن الخير لا يقع في إطار الاستحسان لأن الاستحسان لا يعطي تعريفاً لما هو بالحقيقة الخير كما أن الغاية الموصلة إلى منفعة لا تعطي الصبغة الحقيقية للخير وإنما يعرف عن بعض خواصه هذا مع أن الغاية لا تقع مبينة لواقع الخير وإنما تقع من نتائج المشي وثمراته وقد ذكرنا ذلك في كتابنا دراسات في التعريف والموضوع والغاية وأشرنا إلى أن العلة الغائية تأتي بعد مجيء العلة الفاعلية والمادية والصورية فتكون الغاية هي الخط النهائي لتطبيق القواعد ويكون النظر إليها دائماً في مقام التطبيق العملي دون المعرفة أما لو كان رأيه في جهله بالخير الحقيقي فذاك غير مقبول لأن له واقعية.

ويرى أن السعادة هي الخير التام في نفسه وأنه لا يوصل إلى الخير الا بتعدد سعادات جزئية بعضها مرده للنفس وبعضها مرجعه لأمور خارجية فالسعادة التامة ترسم في الفضائل وهي كافية للسعادة والذي يخطر في تصورنا أن السعادة أوسع منه وأن الخير تارة ينظر إليه من حيث جنسه وأخرى ينظر إلبه من حيث نوعه وكلامه في تعدد سعادات جزئية لم يكشف أي اتجاه تتجهه السعادة هل هي في جانب الخير الجنسي أو المحدود بنوع خاص والانسان لا يمكنه أن يحمل جميع تمامية

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية برتراندرسل ج ٢ ص ٢٥٩ ط ٣.

(٢) تهذيب الأخلاق ص ١٠٧.

الخير وإنما يحمل البعض منه فلذا لا بد أن لا توجد سعادات متعددة والخير المحدد بنوع خاص على حسب ما ذكره مجهول الحقيقة فكيف يتوصل إليه رأي الفارابي.

نقدم وجهة نظرنا حول آراء الفارابي ومن جملة آرائه اذ يقول ولا يمكن أن يفطر الإنسان من أول أمره على الفضيلة أو الرذيلة كما لا يمكن أن يفطر الإنسان حائكاً ولا كاتباً ولكن يمكن أن يفطر بالطبع معداً.

ونناقشه في ذلك أن جميع رسالات السماء جاءت لإظهار الفضائل النفسية وكمالاتها الواقعية وإنما الأحكام معبرة عن تلك الانطباعات الخيرة أو الشريرة في النفس.

وأما المعد فهو من القوى لصلاحية التقبل وليس من موارد الأمور الفطرية ويبدو منه عدم تمييزه بين القوى والانطباعات اذ القوى تقع في محيط المعد والانطباعات تقع في اطار الأمور الفطرية ولا تصدق الفطرة على المعد كما أن قياس الإنسان الحائك أو الكاتب على الفضيلة والرذيلة قياس مع الفارق.

وأما الاستعداد نحو الفضيلة فلا يكون فضيلة وكذا بالنظر إلى الاستعداد نحو الرذيلة لا يكون رذيلة وانما يكون الشيء فضيلة أو رذيلة بعد التلبس والاتصاف دون مجرد الاستعداد.

أما ما تعرض إليه بأنه عسير وبعيد أن يوجد من هو معد بالطبع نحو الفضائل كلها الخلقية والنطقية إعداداً تاماً ولكن بما ذكره غير تام لأن بعض النفوس تكون معدة نحو الفضائل جميعاً وبعيدة عن الرذائل تماماً وهذا غير بعيد كما في نفوس الأولياء والأنبياء فإنهم قد أعدوا بالطبع نحو الفضائل لاستعداد نفوسهم نحوها وابتعادهم عن الرذائل، وهذا كله منوط في ناحية الاستعداد وحصول الملكة سواء كان في ناحية الفضائل أم في ناحية الصنائع.

وقد ذكر في أحد فصوله قال: عسير بل غير ممكن أن يوجد إنسان مفطور على استعداد نحو أفعال ثم لا يمكنه أن يفعل أضداد تلك الأفعال.

فإنا نناقشه بأن الأفعال المضادة للأمور الفطرية تكون غير ملائمة للنفس فإتيانها يكون عسيراً على من كانت طبيعته الصدق والوفاء والحياء والأمانة والعفة أن يأتي بأمور عكسية فإنه من الصعب عليه أن يأتي بها لأنها غير ملائمة لطبيعته وبهذا

يتضح عدم استقامة رأي الفارابي بأنه من العسير أن لا يأتي بالأفعال المضادة بل قد يكون المضاد اتيانه عسيراً بعد تكيف الإنسان بتلك الأفعال.

ويبدو من الفارابي عدم معرفته بين كاشفية المتعلق وذاتية الشيء ويظهر منه جعلهما من واد واحد فالشك والترويد يقعان في المتعلق والكاشفية تقع في العلم فلا يصح جعلهما في معنى واحد إذ يقول فإنا إذا عرفنا موجوداً الآن فإنه إذا مضى عليه زمان ما أمكن أن يكون قد أبطل فلا ندري هل هو موجود أم لا فيعود يقيننا شكاً وكذباً إذ اليقين لا ينقلب شكاً إلا بلحاظ المتعلق لا بلحاظ نفس العلم.

إن ماهية الشر قد يكون من الأمر الوجودي ويكون التقابل بين الخير والشر من باب تقابل الضدين أو التقابل بينهما من نوع السلب أو الإيجاب أو العدم والملكة وليس ما ذهب إليه من ارجاع الشر إلى الأمر الوجودي خاصة وإنما التقابل بينهما يكون بمفهوم عام ويتبع ذلك بحسب موارده قد يكون التقابل فيه بين الضدين أو السلب والإيجاب أو العدم والملكة.

ويبدو من خلال تعبير الفارابي أن السعادة هي الحصول على الجزاء والثواب والذي نتأمله أن السعادة هي أوسع من اللذة وليست هي الأثر الحاصل المنتزعة منها بخلاف الجزاء والثواب فإنهما يحصلان من أمور خارجية وليسا منتزعين من واقع الشيء.

رأي ابن سينا:

يبدو من خلال كتاب الشفاء لابن سينا أنه قد تناول في بحثه الأخلاقي الجهات العامة في المفاهيم الأخلاقية من الجهة النافعة والضارة فمثلاً قد تناول العفة بما أنها الأداة للقبض على الشهوات من المأكل والمشرب والملبس والمنكح لكي يأخذ مقدار الحاجة منها دون الإفراط فيها.

أما اللذة فإنه يستعملها على إصلاح الطبيعة وابقاء الشخص أو النوع أو السياسة لأن لها الأثر في تعديل الفرد والمجتمع وهذا عين اختيارنا إذا قصد بها تعديل الصفات والسير على الوسطية.

رأي أبي إسحاق الكندي:

بحث أبو اسحاق الكندي الأخلاق من زاوية الحزن لأنه يأتي إما من فقد محبوب أو فعل مطلوب لأن الكون الوجودي غير ثابت وغير دائم إذ المطالب العقلية واقفة غير متحركة والمطالب الحسية مطالب لكل أحد وتقع تحت كل يد وملك لكل فرد ومن نال مطالبه كان حريصاً عليها ومن فقدها كان شقياً فقد قرن السعادة بنيل المطالب وقرن الشقاء بفقدانها فإذا ذهبت المطالب الحسية لا يأسف عليها وإنما هي مرتهنة بوقتها كما هو طلعة الملوك لا يتلقون مقبلاً ولا يشيعون ظاعناً بكل ما شاهدوه وأما ضد ذلك فهو من أخلاق العامة.

ويستخلص من ذلك أن المحبوب الحسي ليس شيئاً في الطبع لازماً بل بالعادات وكثرة الاستعمال ثم يقسم الحزن على نوعين حزن تابع للذات وعمل الشخص نفسه وحزن تابع للغير.

ويعقب بعد ذلك بعدة ارشادات منهاأن‌نتذكرفقدخلق كثير والجميع قانع بالفقدان ومنها أن المصائب تابعة لفساد الكائن فإذا لم يكن مصائب لم يكن كائناً ومنها أن جميع ما تصل إليه يكون مشتركاً عند الجميع وليس لنا أولوية بها عن غيرنا ومنها أن هذا الكائن الحي من نوع العارية لمعير ومتى أراد المعير عاريته أخذها ومنها أن هذه العارية لا بد تعطى للمعير بما كانت عليه حين الاعطاء فإذا أخذها وحزن على أخذها يكون خلاف الإحسان لأنه أولى بها ومنها أنه لو كان فقدان الشيء واجباً يكون عدم الحزن أيضاً واجباً وهذا مستلزم للتناقض ومنها ينبغي أن نكره الرديء ولا ينبغي أن نكره الذي ليس برديء ومنها التشاغل بتذكر الفائت الحسي والعقلي ليكون سلوة لنا في تذكرهما كما أنه ينبغي أن نترقب المصائب ويرى أن الغضب والشهوة ينابيع الرذائل والآلام وأعظم الأسقام هي أسقام النفس لا أسقام البدن هذه خلاصة آراء الكندي.

والذي نتأمله في آرائه أنه جاء إلى البحث الأخلاقي من الوجهة العرفانية والوصول إلى طريق العرفاء في عدم الاكتراث بالمطالب الحسية والسير على وفق الملوك والعظماء.

كما أنا نناقشه بمقارنة السعادة بنيل المطالب ومقارنة الشقاء بفقدانها فإن هذه الملازمة غير ثابتة لأن السعادة لا تناط بنيل المطالب الحسية لأنه ربما تحصل المطالب

الحسية ولا تثبت السعادة نظير من رزق المال الكثير وفقد منه الصحة ولذا إن المطالب الحسية لا تجتمع بتمامها لشخص واحد كما أن السعادة لا تنحصر بالمطالب الحسية وإنما لها مفهوم عام كالسعادة بالجاه والاعتبار والعلم.

وقد أشرنا إلى أن السعادة ليست منحصرة باللذة الحسية كما سرى عليه الرواقيون من غير اختصاصها باللذة الحسية وإنما تعم الحسية وغيرها.

ونناقشه أيضاً في إرجاع المحبوب الحسي إلى العادات وكثرة الاستعمال وهذا يختلف بحسب ما ينطبق عليه المحبوب الحسي فقد يكون من الأمر الجنسي أو الحب العذري أو الحب المالي وكل ذلك تابع للغرائز على حسب أنواعها وهي بعيدة عن ساحة العادات لأن العادات توجد بتكرر الأشياء الخارجية والأمر الغريزي تابع لصفحات النفس وأحوالها.

رأي أبي بكر الرازي:

نقدم خلاصة آراء الرازي في نقاط تبعاً لما ذكره في فصوله:

١ ـ العقل منحة من الله سبحانه على عباده.

٢ ـ الوصول بالعقل إلى الأهداف السامية وتمييز الإنسان عن البهائم بالعقل ولا بد من الاستعانة به على نيل الفضائل ويكون هو الأداة لقمع الهوى والطباع لأنهما يدعوان إلى إثبات اللذات الحاضرة وإيثارها.

٣ ـ ذكر عوارض النفس الردية على انفرادها.

٤ ـ تعرف الرجل عيوب نفسه ومتابعة مساوئها.

٥ ـ الابتعاد عن العشق والغزل من ذوي الهمم العالية وأن اللذة هو الانتقال من حالة المؤذي إلى حالته الأولى أو أنها رجوع إلى الطبيعة.

٦ ـ العجب وهو عبارة عن محبة الإنسان لنفسه ويستحسن الحسن لنفسه فوق حقه واستقباح القبح دون حقه

٧ ـ الحسد يتولد من اجتماع البخل والشره في النفس وهو من العوارض الردية وهو شرير يلتذ طباعاً مضار تقع بالناس ويكره ما وقع بموافقتهم والحسد شر من البخل لأنه يجب أن لا ينال أحد خيراً بتة ولو مما لا يملكه.

٨ ـ دفع الغضب لأنه إذا أفرط فيه وجاوز حده يفقد معه العقل وينبغي أن يفكر في عواقب الغضب ونتائجه.

٩ ـ في اطِّراح الكذب لأن الكذب لا تخطئه الفضيحة ويقع في المناقضات ولا يستلذ الكذاب في كذبه ولا يعبأ بالخجل والحياء واحتقار الناس له.

١٠ ـ البخل هو القبض إليه على ما في يده من خوف الفقر وليس ذلك بعد نظر البخيل في العواقب بل لاستلذاذ الإمساك لنفسه.

١١ ـ دفع الفضل الضار من الفكر والهم وهما من العوارض العقلية فإفراط فعل النفس مما يجلب الألم والأذى.

١٢ ـ دفع الغم وهو عرض عقلي أو هوائي ويكدر الفكر والعقل ويؤذي النفس والجسد حق لنا أن نحتال لصرفه ودفعه وأسبابه فقد المحبوبات وكلما كثر المحبوب اشتد الحب فيه فقد كثر الغم وأقل الناس غماً من كانت حاله بالضد من ذلك.

١٣ ـ الشره مسبب عن سوء الهضم الذي يوجب تولد الأمراض الرديئة ويتولد الشره عن قوة النفس الشهوانية وهو أيضاً ضرب من اتباع الهوى يدعو إليه ويحمل عليه.

١٤ ـ السكر فإنه مشرف في وقته على السكتة والاختناق وعلى امتلاء بطن القلب الجالب للموت فجأة وعلى انفجار الشرايين التي في الدماغ وعلى التردي والسقوط في الأغوار والآبار والشراب من أعظم مواد الهوى وأعظم آفات العقل وذلك أنه يقوي النفسين أعني الشهوانية والغضبية.

١٥ ـ الجماع وهو إيثار اللذة على صاحبها ضروب البلايا والأسقام الرديئة.

١٦ ـ في الولع بالعبث والمذهب ولا بد من الاضراب عنها والعزم على تركها والمذهب عرض هوائي لا عقلي.

١٧ ـ في الاكتساب والاقتناء والانفاق فالوجود البشري مبني على التعاون والاتفاق الذي قل ما نجده في البهائم والاقتناء من الأمور الاضطرارية لحسن العيش كما هو مشترك بين الإنسان والحيوان غير الناطق في كونه يقتني ويدخر.

١٨ ـ في طلب الرتب والمنازل الدنيائية.

١٩ ـ السيرة الفاضلة بالعدل والعفة والرحمة والنصح والاجتهاد في نفع الكل وهناك شرائع معاكسة تحمل المجتمع على السيرة الرديئة.

٢٠ ـ الخوف من الموت ولا يمكن رفعه إلا أن تقنع النفس بأنها تصير بعد الموت إلى ما هو أصلح.

والذي نشاهده من عرض آراء الرازي قد أخذ في عرضه المفاهيم العامة للأخلاق والآثار المتعقبة من وجود الصفات كأثر العجب والحسد والغضب ومعالجته وأثر الخجل ودفع الفضل الضار ودفع الغم وأثر الشره من تعقبه للأمراض الرديئة وأثر السكر والجماع والولع بالعبث والمذهب وفوائد الاكتساب والاقتناء والإنفاق ولكن يبدو منه أنه يسير على وفق المذهب الوسطي في هذه الأنحاء.

إلا أن ما جاء بتعريف اللذة في الانتقال من حالة المؤذي إلى حالته الأولى ليس تعريفاً حقيقياً للذة وإنما هذا نوع من آثار اللذة دون معرفة ذات اللذة.

رأي الغزالي:

نقدم وجهة نظرنا حول آراء الغزالي في المسائل الأخلاقية أما نظره إلى السعادة نذاك بلحاظ انطباقها الحقيقي على السعادة الأخروية ويكون إطلاق السعادة إما على نحو الوجود المشكك فأعلى المراتب تكون في الآخرة وأدنى المراتب في الدنيا أو من قبيل الحقيقة والمجاز.

ولا بد أن نفكر أن أعلى السعادات الدنيوية هي العزة والكرامة والقدرة والسلامة من الغموم والهموم وشرف ذلك لا يتحقق إلا بالعلم والعمل وتتحقق السعادة بالعلم والعمل معاً دون التفكيك بينهما بأن يكون علم ولا عمل أو عمل بلا علم.

أما تعبيره بأن سعادة كل شيء ولذته وراحته في وصوله إلى كماله الخاص به وأن الكمال بالإنسان هو إدراك حقيقة العقليات على ما هي عليه.

وهذا قابل للنقد اذ السعادة لا يكون مفهومها الوصول إلى كمال الشيء الذاتي دائماً لأن كل موجود لا بد من أن يطوي المراحل الاستعدادية ويصل إلى

المراحل الفعلية وهي الكمال وهذا المعنى لا يصدق عليه سعادة بل كمال الشيء وفرق، واضح بين مفهوم السعادة والكمال اذ قد يكون للشيء كمال ولا سعادة فتكون النسبة بينهما العموم من وجه.

وذهب إلى أن حقيقة الخلق أن يكون إسماً لما يحصل في سائر الشهوات والغوى من الانقياد والتأدب إلا أن الذي نرتئيه أن حقيقته بعد اعتدال الصفات النفسانية وأما مثل الانقياد والتأدب فيقع في دور التطبيق لوجود الصفات.

وقد عرف اللذة بأنها عبارة عن إدراك المشتهى ولكن هذا لا يعطي تعريفاً حقيقياً هذا مع اجمال المشتهى من حيث عدم بيان الجنس والفصل والخاصة وربما يكون قريباً للذهن أن تكون اللذة بما يلائم النفس في ابتهاجها وأنسها وإن كان لا يخلو هذا التعريف أيضاً من نقد.

توجيه خاطف

نريد أن نلفت نظرك فيما أبداه الغزالي في احيائه اذ يقول لعله يحكي من الكلام المزيف ما يريد تزييفه فيعزوه إلى قائله وما يستحسنه فلعله لا يعزوه إليه ليظن أنه من كلامه فينقله بعينه كالسارق له أو يغيره أدنى تغيير كالذي يسرق قميصاً فيتخذه قباء حتى لا يعرف أنه مسروق[1].

تشاهد هذا النص في انكاره على الأهل الغرور ولكن تعال معي إلى ما جاء في كتاب النجاة لابن سينا ص٤٨٥ ـ ٤٨٦ إذ يقول: وأما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المفعولات حتى تجاوز الحد الذي في مثله تقع هذه الشقاوة وفي تعديه وجوازه ترجى هذه العادة فليس يمكنني أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب وأظن أن ذلك أن يتصور الإنسان المبادىء المفارقة تصوراً حقيقياً ويصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان ويعرف الغائية للأمور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزاء بعضها إلى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل أي وجود يخصها وأي

---

(١) الأحياء ج ٣ ص ٢٧٥.

وحدة تخصها وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير بوجه من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات إليها ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً.

وإليك ما جاء في كتاب معارج القدس للغزالي ص١٧٤ ـ ١٧٥ اذ يقول وأما انه كم ينبغي أن يحصل عند الإنسان من تصور المعقولات حتى يجوز الحد الذي في مثله تقع هذه الشقاوة (التي هي ضد السعادة موضوع الحديث) فليس يمكنني أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب وأظن أن ذلك أن يتصور نفس الإنسان المبادىء المتفارقة تصوراً حقيقياً ويصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزاء بعضها إلى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية الشاملة للكل وكيفيتها ويتحقق أن الذات الحق الموجد للكل أي وجود يخصها وأي وحدة تخصها وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف ترتبت نسبة الوجود إليه جل وعلا ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة أستعداداً. فقد تبنى هذا الرأي مع نص العبارة من ابن سينا مع ما يعتقده به من الكفر.

وعندنا عدة نصوص قد تبناها الغزالي فانظر في ميزان العمل ص٢٠.

يقول: وأما النفس الإنسانية فتنقسم قواها إلى قوة عالمة وقوة عاملة وقد تسمى كل واحدة عقلاً ولكن على سبيل الاسم المشترك فأما العـاملة فهي قوة ومعنى للنفس هو مبدأ حركة بدن الإنسان إلى الأفعال المعنية الجزئية المختصة بالفكر والروية.

ويقول ابن سينا في كتابه النجاة ص٢٦٧: وأما النفس الإنسانية فتنقسم قواها إلى قوة عاملة وقوة عالمة وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الإسم فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية.

ويقول الغزالي في الميزان ص٢٠ ـ ٢١: وينبغي أن تكون سائر قوى البدن مقموعة مغلوبة دون هذه القوة العملية بحيث لا تنفعل هذه القوة عنها وتلك القوة كلها تسكن وتتحرك بحسب تأديب هذه القوة وإشارتها فإن صارت مقهورة حدثت

فيها هيئات انقيادية للشهوات وتسمى تلك الهيئات أخلاقاً رديئة وإن كانت متسلطة حصلت لها هيئة استيلائية تسمى فضيلة وخلقاً حسناً.

ويقول ابن سينا في النجاة ص٢٦٨: وهذه القوة هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب أحكام القوة الأخرى العالمة حتى لا تنفعل عنها البتة بل تنفعل هي عنها وتكون مقموعة دونها لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية تسمى أخلاقاً رذيلة بل أن تكون غير منفعلة البتة وغير منقادة بل متسلطة فيكون لها أخلاق فضيلة.

وتجد رأي الغزالي في النفس النباتية اذ يقول: أما النفس النباتية فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يغتذي وينمو ويولد المثل (معارج القدس ص١٩).

وتجد ابن سينا يقول بنفس الفكرة اذ يقول: النفس النباتية كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي ـ النجاة ص٢٥٨.

ويقول أيضاً في النفس الحيوانية: وأما النفس الحيوانية فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة ـ النجاة ص٢٥٨.

ويقول الغزالي بنص عبارة ابن سينا: وأما النفس الحيوانية فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة ـ المعارج ص١٩.

ويقول أيضاً في النفس الإنسانية: فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية ـ المعارج ص١٩. وقد جاء ذلك في النجاة ص٢٥٨. قال ابن سينا: النفس الإنسانية هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي.

وإن كان مشرب الجميع ما ذهب إليه أرسطو بأن النفس الناطقة هي عبارة عن كمال النفس الأول لجسم طبيعي آلي[1].

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص ٢٠٢.

والغرض من هذا العرض أن الغزالي الرجل الحاقد على ابن سينا كيف جاز لحجة الإسلام أن يأخذ آراء ابن سينا بنص العبارة أو بمضمون واضح ولم ينتبه إلى مصدر الفكرة فإنه خلاف الأمانة وسرقه في الرأي كما أشرنا إلى عبارة الغزالي بأنه لا يتقبل ذلك مع ما يعتقده بأن ابن سينا كافر.

ومما يؤكد أن الغزالي يأتي بمطالب الآخرين بصياغته الخاصة أو بنفس النص كما تلاحظ في تهافته أنه ليس في معظمه إلا ترديداً لكتب سكتوس أمبريقوس(١).

ويذكرنا البيهقي أن التهافت مستمد من كتاب ألفه يحيى النحوي الديلمي الملقب بالبطريق يرد فيه على أرسطو وأفلاطون ويحيى النحوي هو جون فيلوبون(٢).

(١) نشأة الفكر في الإسلام د علي سامي البشار ج ١ ص ١٨٣.

(٢) نشأة الفكر في الإسلام د علي سامي البشار ج ١ ص ١٨٤.

الخير ـ الشر

يتمثل الخير في الوجود المطلق الذي هو منبع كل الخيرات وينطبق الخير على الفضائل المنتزعة عن فطرة الإنسان كالصدق والوفاء والشرف والكرم والشجاعة والنزاهة والإيثار والعدالة وعلينا طرح المذاهب الفلسفية للخير والشر.

الخير في نظر فلاسفة الغرب

١ ـ جوفروي (١٧٩٦ ـ ١٨٤٢ م) الخير غاية الغايات وهو أعظم ما يصبو إليه الإنسان فمن عمل الخير فقد أدرك الغاية التي من أجلها خلق ومن عمل الشر حرم الوصول إلى هذه الغاية لأن فكرة الخير هي الأولى لأننا نحكم أن هذا الشيء خير مما لدينا فنسعى إليه بوصفه غاية[١].

يبدو أن جوفروي قد اتجه إلى تفسير الخير بالغاية وعليه أن يأتي إلى بيان الخير من حيث هو ونحن لا يسعنا إنكار الخير كأساس يصبو إليه الإنسان في جميع أعماله سواء كان عن قصد وروية أم جاء بالخير لا شعورياً وسواء كان الخير بحسب

(١) الخلق الكامل ص ٩ ج ٢ محمد أحمد جاد المولى بك ط حجازي الطبعة الأولى عام ١٩٣٢م.

مفهومه الواقعي أم بحسب مفهومه الإضافي النسبي وسواء كان اتيانه مباشرة أم بالسبب والواسطة.

٢ ـ مونتسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٧٥م) يقول في كتابه روح الشرائع ان الخير هو توثيق عرى العلاقات الجوهرية بين طبائع الأشياء وتوهينها هو الشر وبمجموع هذه العلاقات تتكون النظم وفي هذا الرأي لبس وإبهام لأننا لا ندري عن أي النظم يتكلم أهي الخلقية أم المنطقية أم الرياضية أم الطبعية الخ ولا يوجب علم الأخلاق اطاعة جميع النظم اذ كثير منها ليس من موضوعه و إنما نخضع للسنن الكونية لأننا لا نستطيع عنها فكاكاً لأنها ضرورة خلقية[١].

نلاحظ مونتسكيو في توجيهه لطبيعة الخير بأنه توثيق عرى العلاقات الجوهرية بين طبائع الأشياء ويكون على الخط المعاكس الشر والذي نتعلقه أنه ليس حقيقة الخير جعل العلاقات بين طبائع الأشياء كأساس كلي للخير لأن جعل العلاقات يكون بحسب المفهوم الاعتباري وملاحظة العلاقات الجوهرية بين طبائع الأشياء كوجود واقعي فيكون المبدأ أمراً اعتبارياً وما انطبق عليه المبدأ وجود واقعي فيلزم المناقضة بين المفهوم والمصداق وبين المبدأ وما انطبق عليه حيث يبدو في طرحه لأساس المبدأ للخير وجود اعتباري يستدعي تحقق المعنى النسبي والوجود الإضافي ولحاظ جوهرية طبائع الأشياء أن يكون الخير وجوداً واقعياً غير قابل للاختلاف بلحاظ الإضافة والاعتبار.

٣ ـ كانت (المولود عام ١٧٣٣م) وفي كتابه الأسس اللا طبيعية للأخلاق اذ يقول ان الخير هو الادارة العامة ونحن لا نشك في أن الادارة الشاملة هي إحدى الأركان الأساسية للأخلاق ولكنها ليست الأساس الوحيد له فالتعميم نوع يتطلب شيئاً يحويه أو يتضمنه وهذا الشيء هو (جودة) العلاقات القائمة بين الكائنات وهذه الجودة هي الكمال الذي يسمح للعقل بالتمييز بين الغايات التي يتشوف إليها عامة الخلق وبين غيرها[٢].

قام كانت في تفسير الخير على أساس الإدارة العامة ثم جعل الإدارة هي احدى الأركان لوجود الأخلاق ثم رفض الادارة الشاملة وجعل الميزان في وجود الخير هو جودة العلاقات القائمة بين الكائنات.

(١) نفس المصدر ص ٩ ج ٢.
(٢) نفس المصدر.

إن مثل هذا التدرج في الاحتمالية للوصول إلى حقيقة الخير قائم على التشكيك في وجود الخير وليس قائماً على تعدد الاحتمالية العلمية لوجود الخير أما كون الخير بمعنى جودة العلاقات القائمة بين الكائنات فهي إحدى ثمرات الخير ونتائجه ولا يصح أن نقوم الخير على أساس الجودة للعلاقات القائمة بين الكائنات ثم يأتي في توضيح جودة العلاقات على أساس كونها الكمال الذي يسمح للعقل بالتمييز بين الغايات ويكون مقتضى حديثه رجوعاً عما التزم به لأنه لما أعطى معنى الخير بمعنى الكمال فيكون مفاده الجزمية في وجود الشيء بعد تماميته أما مرحلة التمييز في الغايات لازمة القول بالاحتمالية في المبادىء الموجدة لحقيقة الشيء فيكون معنى الخير تمييز الغايات وهو غير واضح العرض والافادة على المطلوب.

٤ - **ملبرانس الفرنساوي (١٦٣٧ - ١٧٧٥م)** في كتابه علم الأخلاق يرى أن الأخلاق بمعنى الكمال اذ يقول كما أن موضوع العلوم الرياضية نسبة الأشياء بعضها إلى بعض كبراً أو صغراً كذلك موضوع علم الأخلاق نسبة الأمور بعضها بعضاً كمالاً ونقصاً فالأولى توجد بين الأشياء التي يمكن قياسها بدقة كقولنا ان حاصل ضرب ٢ في ٢=٤ ولا يمكن أن يكون = ٥ أما الثانية فتوجد بين الأشياء التي فيها تفاوت كقولنا ان الإنسان أكمل من الحيوان ونفس الإنسان أكمل من بدنه والعقل في النفس أكمل من الحواس وهلم جرا.

ويقول محمد جاد المولى في كتابه الخلق الكامل ج٢ ص١٠ أن هذه النظرية صحيحة بشرط أن تزيدها أيضاً من قول الفيلسوف الألماني **ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦م)** اذ يرى أنها تتلخص في معنيين الأول العمل، الثاني النظام أو التأليف ولكل قوة من قوى الإنسان ميل إلى الخير الذي من أجله وجدت وإليه تسعى فخيرة إذاً تتمته أو كماله ولما كان الإنسان مركباً لم يجز أن يكون كماله وفعله الخاص به كمال كل قوة على حدة بل يجب ترتيبها حتى لا تتغلب وحتى تتسالم فتنتظم ولا يتتالى هذا الترتيب والنظام إلا بخضوع الوظائف السفلى للحياة النباتية والحسية للوظائف العليا للحياة الروحية العقلية إلا أن الإنسان لا يعيش منفرداً بعيداً عن الاجتماع فيجب إذاً أن يكون نمو شخصيتنا لا يضر بنمو شخصيات بني جنسنا الذين لهم ما لنا من الحقوق والواجبات وباحترامنا المتبادل لهذه الحقوق والواجبات نصل إلى غايتنا التي هي كمالنا فنكون بذلك فضلاء أي معتادين عمل الخير وسعداء أي نائلين جميع رغائبنا التي هي نتيجة وجزاء لفعل ذلك الخير.

فالخير هو الأمر الذي يحصل للإنسان بإرادته وسعيه في الأمور الموافقة للطبيعة العاقلة الخيرة والشرور هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه أو كسله وانصرافه[1].

إن ما التزم به ملبرانس بأن الأخلاق بمعنى الكمال وقد أوضحنا سابقاً بأن الأخلاق قائمة على اعتدال الصفات والعدالة تفسر على النهج التالي:

أ ـ التساوي.
ب ـ الحق ضد الباطل.
ج ـ الكمال في مقابل النقص[2].

فتكون جميع الفروض للعدالة وما عبر عنه ملبرانس بأن الأخلاق بمعنى الكمال فهو نوع تعبير آخر عن الاعتدال من زاوية الكمال.

وأما ما تصوره محمد أحمد جاد المولى مستنداً بمثاله إلى ليبنتز بأن الخير قائم على العمل والنظام أو التأليف ولكل قوة من قوى الإنسان ميل إلى الخير من أجله وجدت وإليه تسعى فخيره إذاً تمامه وكماله وهذا في النتيجة أخذ الدعوى دليلاً وهو نوع من المصادرة في المطلوب ويشكل أيضاً بأنه يستلزم الدورية لأن العمل والنظام غايتها الكمال والكمال متوقف عليها فتستلزم الدور الصريح لتوقف أحدهما على الآخر حيث لا إجمال ولا تفصيل بين المتوقف والمتوقف عليه حتى يرتفع فيه غائلة الدور في مثل هذه الميادين.

٥ ـ دنسي اسكوت (١٣٧٤ ـ ١٣٠٨م).
ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م)

يقولان ان كل شيء بإرادة الله وما هذا بخير اذ ذاك بشر إلا لأن الله أراد ذلك وليس لأنه خير وشر في ذاته.

ويقول محمد أحمد جاء المولى ولكن هذه الفكرة ترجعنا إلى عدم الحكمة الإلهية.

---

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ١٠ ـ ١١.
(٢) ذكرنا ذلك مفصلاً في كتابنا الله والعدالة.

علينا أن نوضح العرض بما أدلاه دنسي اسكوت وديكارت فقد ذهبا إلى نظرية المجبرة بأن الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وليس للعقل أي تصرف في هذه الأمور وهذا في الواقع والحقيقة لازمة خلاف العدل الإلهي.

ومجمل البحث أن الخير قرين الوجود والشر قرين العدم وأن الخير إما أن يراد به الوجود الواقعي ولازمه عدم الاختلاف في حقيقته وجوهره ويكون متحد المفهوم والحقيقة عند عامة المجتمعات البشرية كالنورانية فإنها مدركة عند عامة المجتمع البشري وهكذا بالقياس إلى المتساويين كعدد ٢ +٢ =٤ أما إذا جئنا إلى الخير والشر بلحاظ الإضافة والأمور النسبية فتختلف حقيقتها بلحاظ الاعتبار فربما يكون الخير عند جماعة أو فرد ولا يكون الخير عند الآخرين وإنما يحسبونه شراً فيكون النظر إلى وجوده على نحو الوجود الاعتباري فالموضوعات الذاتية غير قابلة لرفع عنوان الخير عنها لأنه يستلزم المحال فلا يمكن أن يقول الله للخير الواقعي أنه ليس بخير وللشر الواقعي أنه خير أما إذا كان النظر إلى الخير والشر على نحو الوجودات النسبية فيمكن أن يخطأ الله العرف في ناحية تطبيقاتهم للخير بحسب زعمهم وإن لم يكن خيراً واقعياً.

رأي فلاسفة المسلمين في الخير والشر:

١ ـ قال الإمام علي (ع) انه ليس شيء بشر من الشر إلا عقابه وليس شيء بخير من الخير إلا ثوابه وكل شيء من الدنيا سماعه أعظم من عيانه وكل شيء من الآخرة عيانه أعظم من سماعه فليكفكم من العيان السماع ومن الغيب الخبر واعلموا أن ما نقص من الدنيا وزاد في الآخرة خير مما نقص في الآخرة وزاد في الدنيا فكم من منقوص رابح ومزيد خاسر. إن الذي أمرتم به أوسع من الذي نهيتم عنه وما أحل لكم أكثر مما حرم عليكم فذروا ما قل لما كثر وما ضاق لما اتسع قد تكفل لكم بالرزق وأمرتم بالعمل فلا يكونن المضمون لكم طلبه أولى بكم من المفروض عليكم عمله مع أنه والله لقد اعترض الشك ودخل[1] اليقين حتى كأن الذي ضمن لكم قد فرض عليكم وكأن الذي قد فرض عليكم قد وضع

---

(١) دخل كخرج خالطه فساد الأوهام.

عنكم فبادروا العمل وخافوا بغتة الأجل فإنه لا يرجى من رجعة العمر ما يرجى من رجعة الرزق ما رجي غداً زيادته وما فات أمس من العمر لم يرج اليوم رجعته الرجاء مع الجائي واليأس مع الماضي فاتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون[1].

تتجلى مظاهر الخير والشر في تعبير الإمام علي (ع) أن المقياس في الخير الجزاء والثواب، وأن المقياس في الشر العقاب وأما النظرة في الدنيا إن كان له وقع تاريخي يقع في حجم الخير والنقل الحكائي يقرع السمع ويقع في قرارة اليقين والجزم الثابت يكون ذلك أعظم من المشاهدات الحسية فإنها قابلة للزوال هذا في المرئيات الخارجية لصفحة الدنيا أما العيان الخارجي في دار الآخرة فإنها جزمية أكثر ما في قرع السمع في دار الدنيا فإنها تعطي الضوء على عين اليقين.

ثم ينقلنا الإمام في غرضه لمظاهر الدنيا بأن الخير إذا نقص من معالم الدنيا وأخذ في الازدياد من معالم الآخرة فإنه يكون الصفحة المرسومة والمخطط النهائي الذي في نهايته أن يكثر الزاد للآخرة ويقلل من الدنيا.

فيكون نظر الإمام في الاتجاه الفلسفي للخير أن الأمر الواقعي إذا كان في قالب الثواب وأن الشر قائم على ناحية العقاب ولكنه ليس في صدد بيان حقيقة الخير من حيث وجوده وجوهريته وإنما كان نظره (ع) إلى ناحية النتائج القائمة على وجود الخير أو الشر وإنما غرضه في غرض اللوازم القريبة للخير والشر دون بيان الحقيقة والجدية الذاتية كما هو واضح من إطلاقه.

٢ ـ يحدثنا الفيلسوف الإلهي **ملا صدرا الشيرازي** أن الخير ما يتشوقه كل شيء يتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه ويكون كل ذات مولية وجد القصد إلى شطر في ضروريات وجودها وإلى فطرتها وفي مكملات حقيقتها متممات صفاتها وأفعالها ثواني فضائلها ولواحقها فالخير المطلق الذي يتشوقه كل الأشياء ويتم به أو بما يفيض منه ذواتها هو القيوم الواجب بالذات جل ذكره لأنه وجود مطلق لا نقص فيه ونور محض وبهاء محض وتام وفوق التمام.

---

(١) الخلق الكامل ج ٢ ص ١٣ ـ ١٤.

ثم يأتي في بيان الشر قائلاً: وللشر معنى آخر هو المصطلح عليه وهو فقد ذات الشيء أو فقد كمال من الكمالات التي تخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه والشر على كلا المعنيين أمر عدمي وإن كان له حصول في بعض كحصول الاعلام والامكانات للأشياء ضرباً من الحصول في طرف الاتصاف ولأجل ذلك قالت الحكماء ان الشر لا ذات له بل هو أمر عدمي الذات أو عدم كمال الذات والدليل عليه أنه لو كان أمراً وجودياً لكان شراً لنفسه أو شراً لغيره لا جائز أن يكون شراً لنفسه والألم يوجد لأن وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته ولو اقتضى الشيء عدم بعض ماله من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه[1].

والذي يبدو من الفيلسوف الشيرازي أنه قد فسر الخير بما يتشوق إليه كل شيء وهذا ليس بالحد الحقيقي للخير لأنه قد عبر بالغاية هذا مع أنه يختلف بلحاظ ما ينطبق عليه الخير فإن الواجب المطلق هو الذي يتشوق إليه كل وجود امكاني لفقره أما الخير المتعلق في الممكنات فتختلف نسبيتها من حيث التشوق وعدمه أو نقول أن الخير هو مطلق الوجود لنوارنيته الذاتية فإن التشوق أو ما يعود النفع إلى المشتاق إليه أو ما يحصل به الكمال متم الصفات والأفعال فهي لوازم لوجوده.

وأن الشر عدم الخير وعدم الوجود أو عدم اللوازم وإن كنا نرتئي أن الشر لا ذات له لأنها من شؤون الوجود والعدمي لا ذات له.

مظاهر الخير والشر في القرآن

١ - ﴿أن تبدو الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفر عنكم من سيئاتكم﴾ (البقرة ٢/٢٧١).

٢ - ﴿وما تنفقوا من خير فلأنفسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون﴾ (البقرة ٢/٢٧٢).

٣ - ﴿يا أيها النبي قل لمن في أيديكم من الاسرى ان يعلم الله في قلوبكم خيراً يؤتكم مما أخذ منكم ويغفر لكم والله غفور رحيم﴾ (الأنفال ٨/٧٠).

(١) الحكمة المتعالية ج ٧ ص ٥٨ - ٥٩ دار إحياء التراث العربي - بيروت ط ٣ عام ١٩٨١.

٤ ـ ﴿ وزكريا إذ نادى ربه رب لا تذرني فرداً وأنت خير الوارثين فاستجبنا له ووهبنا له يحيى وأصلحنا له زوجه إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغباً ورهباً وكانوا لنا خاشعين﴾ (الأنبياء ٢١/٨٩ و٩٠).

٥ ـ ﴿ وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيراً وأعظم أجراً﴾ (المزمل ٧٣/٢٠).

مثل هذه الآيات ونحوها تعطي الأهمية الكبرى والمثالية العظمى أن من جملة مظاهر الخير البذل والانفاق على الفقراء وفك الرقاب وأن تكون الذرية صالحة كما في طلب زكريا والصدقات العامة.

٦ ـ ﴿ انفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون ﴾ (التوبة ٩/٤١).

الآية ناظرة إلى الخير في الانقياد والطاعة في محبة الله والجهاد في سبيله.

٧ ـ ﴿ ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حباً لله﴾ (البقرة ٢/١٦٥) تقع هذه الآية وغيرها في بيان الخير في الاعتقاد وعلى عكسه الشر.

٨ ـ ﴿ ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل أتنبؤون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض سبحانه وتعالى عما يشركون ﴾ ـ (يونس ١٠/١٨).

هذه الآية ترمز إلى نفس ذلك الاتجاه السابق.

٩ ـ ﴿ ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة ﴾ (آل عمران ٣/١٨٠).

وهذه الآية تكشف إلى أن الخير والشر على نحو النسبية والجهة الاضافية فإن ما يحسبه البخيل من زيادة الإثراء، وعدم إنفاقه على الفقراء والمحتاجين يكون خيراً بل سينقلب عليه شراً إلا أن الاتجاه القرآني لم يكن في صدد بيان حقيقة الخير والشر وإنما أراد بيان كشف معتقد الإنسان وهذا لا يعطي الضوء الحقيقي لجوهرية الخير والشر.

١٠ ـ ومن مظاهر الخير حسن الظن بالله كما في قوله تعالى: ﴿قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون﴾ (التوبة ٩/٥١).

١١ ـ ومن مظاهره أيضاً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله تعالى: ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾ ـ (آل عمران ٣/١٠٤).

١٢ ـ وقوله تعالى: ﴿ وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾ ـ (التوبة ٩/١٢٢).

١٣ ـ ومن مظاهر الخير الأمانة والوفاء بالوعد والحكم بالعدل والإحسان. كما قد دل في الطرح القرآني قوله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم﴾ ـ (النساء ٤/١٥٨).

١٤ ـ وقوله تعالى: ﴿ يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وأنتم حرم ﴾ (المائدة ٥/١).

١١٥ ـ وقوله تعالى: ﴿ وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا إن الله يعلم ما تفعلون ﴾

(النحل ١٦/٩١).

١٦ ـ قوله تعالى: ﴿ إن الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذي القربى وينهي عن الفحشاء والمنكر والبغي ﴾ (النحل ١٦/٩٠).

وإذا تناولنا الآيات في عرض مظاهرها لجانب الخير والشر نجدها قد تطرقت إلى مجالات وموضوعات عديدة وقد أحببنا الإشارة إليها إجمالاً لنكون على بصيرة في الانطلاق نحو المظاهر الأخرى.

تقابل الخير والشر

قد تطرق المنطقيون إلى بحث التقابل بصور عامة إلى ما يلي:

١ ـ تقابل السلب والإيجاب لتقابل الوجود والعدم ومحطه في التناقض لأنه لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما وإنما يرتفع أحدهما ويبقى الآخر إلا على من يلتزم من بعض المتكلمين بوجود الحال وهذا غير مقبول إذ لا واسطة بين الوجود والعدم.

٢ - تقابل العدم والملكه نظير العمى والبصر فإن العدم لا يرفع الشيء إلا إذا كان صالحاً للارتفاع فلا يصدق على الجدار عدم ولا على الهواء جاهل بل من كان له الشأنية في عروض العدم عليه.

٣ - تقابل الضدين ويراد بهما تقابل الوجودين كالسواد والبياض فإنهما لا يمكن اجتماعهما في محل واحد إلا أنهما يمكن ارتفاعهما ويقع تقابل الضدين في خصوص الصفتين دون التقابل بين الذاتين فإن التقابل فيهما تقابل المتخالفين اللذين يمكن اجتماعهما في محل كالحلاوة والحمرة.

٤ - تقابل المتضايفين كتقابل الأبوة والبنوة والفوقية والتحتية والوراء والخلف أو التقدم والتأخر والعلة والمعلولية فإذا تصورت أحد الطرفين تصورت الطرف المقابل ومقتضى طبيعة المتضايفين حيث لا يمكن أن يكون زيد أباً وابناً لشخص واحد بل يصح أن يكون أباً لشخص وابناً لشخص آخر ويصح في المتضايفين ارتفاعهما معاً نظير قولك واجب الوجود ليس أباً ولا ابناً ولا فوق ولا تحت. هذا ملخص التقابل فالجدير أن نلاحظ انطباق التقابل على مسألة الخير والشر فإن فسرنا الخير بالوجود والشر عدم فالتقابل هو السلب والإيجاب.

أو تتبنى نظرية الخير والشر على الاختلاف بينهما إما بالوجود الواقعي وإما بالوجود النسبي فإن كان الاختلاف أمراً واقعياً فمقتضاه السلب والإيجاب وإن كان الاختلاف بينهما الجهة الإضافية والأمور النسبية بمعنى أن يلحظ الخير عند شخص بما عنده من المصلحة ويلحظه الآخر مفسده لعدم احتوائه على وجود المصلحة فيكون النظر إلى الأمر الاعتباري ويكونان ملحوظين بالاعتبار وخاضعين تحت اعتبار المعتبر.

أو نأخذ اتجاهاً ثالثاً وهو ان لوحظ الوجود بالمفهوم العام والشر لوحظ مقابلاً له يكون من نوع الاختلاف الواقعي وإن لوحظ في الخير ما ينطبق على الوجودات الخاصة فيمكن لحاظ جهة الاختلاف بحسب الأمر النسبي ولذا تجد الفيلسوف الشيرازي قسم الشر إلى العدم المحض أو ما يؤدي إلى العدم كمثل الموت والجهل البسيط والفقر والضعف والتشويه في الخلقة ونقصان العضو والقحط وأمثالها من عدميات محضه ويقال شر لما هو مثل الألم والحزن والجهل المركب[١] فعلى هذا يكون

(١) الحكمة المتعالية ج ٧ ص ٥٩.

الاختلاف في الخير بحسب ما يقابل الشر من الأقسام وأنه يختلف موارده كما هو مقتضى طبيعة الوجود ولذا نلاحظ كلام الشيرازي في حكمته المتعالية قائلاً: وأما الموجودات فهي كلها خيرات إما مطلقاً ـ أي بالذات وبالقياس جميعاً أو بالذات ولكن قد يعرض بالقياس إلى بعض الأشياء أن يؤدي إلى عدمه أو عدم حال من أحواله ويقال لها الشر بالعرض وهو المعدم المزيل أو الحابس المانع للخير عن مستحقه أو المضاد المنافي لكمال يقابله وخير يضاده[1] ويقول في موطن آخر فإذا تصفحت عن جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم المسماة عند الجمهور شروراً لم تجدها في أنفسها شروراً بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات ويعتقد الشيرازي أن الشر في كل ما يعدونه شراً يرجع إلى الأمر العدمي[2] ونحن لا ننكر أن الشر من العدميات وليس أمراً عدماً إلا أن المهم في البحث لا بد أن ينبهنا على رجوعها إلى أي قاعدة كلية.

ويكون ملخص ما ذهب إليه ما نلاحظه من الآثار الكونية تجليات للمبدأ الأعلى وأن الوجودات ـ المترشحة من ذاته محدودة الوجود ويكون بين كل المرتبة الأخرى بنحو المباينة أما بلحاظ الحمل الشائع فيكون بين الماهية والوجود نحو من الاتحاد على أن يكون الوجود له الأصالة والماهية بالعرض والتبع فالوجود مصدر الخيرات.

أما الشر فهو تابع للماهية ومن آثارها وعلى هذا يكون لكل من الوجود والماهية أثرهما ويصبح اتجاهه مخالفاً لأرسطو في المبنى لأن أرسطو يعتقد بتركب الوجود من الخير والشر كما أنه يخالف أفلاطون حيث يرى أن الوجود خير محض فالخير مرادف الوجود والشر مرادف للعدم المحض.

وتكون نتيجة نظريته أن الخير من الأمور الإضافية والذي يتجلى في خلدنا كما سار عليه الشيرازي ـ من أن الوجود له أثره الخاص به كما أن للماهية كذلك وأن الشر من متعلقات الماهية وآثارها وإذا لاحظت اتصاف الوجود بالشر فذاك بلحاظ الماهية وتبعيتها للوجود.

---

(١) نفس المصدرج ٧ ص ٦١

(٢) نفس المصدر ج ٧ ص ٦٢.

الثنوية في الخير والشر

تعتقد الثنوية بآلهية الخير وآلهية الشر وأن كل مبدأ على نحو التعدد في الإلهية وأن مصدر الخيرات هو المسمى بيزدان وأن مصدر الشر هو المسمى بأهريمن وهما حقيقتان لا تصدق إحداهما على الأخرى لا من حيث حقيقتهما ولا من حيث افرادهما ومضايفتهما. كل واحد متعلق بإرادة مستقلة وقد أبطل هذا الاعتقاد القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (الأنبياء ٢١/٢٢). وهذا يدل على تعدد الآلهة لاستلزام تعدد العلل على معلول واحد وهو باطل.

ويكون اتجاه الثنوية بصدور الخير من الخير ولا يصدر الشر من الخير ولو كان قليلاً كما أنه لا يصدر الشر والخير من إله واحد وعلى هذا الاتجاه لا بد من الالتزام بتعدد الآلهة وقد اتضح عدم استقامة نظريتهم لأن الوجود مشترك معنوي لا لفظي ولا يتناسب القول بتعدد الآلهة إذ الوجود غير صالح للتعدد والتثنية.

الأخلاق بين الجمال العام وفلسفته

لا يتحدد الجمال في تصويره بالإطار الفني والتشكيلي بل يعم الصفاء النفسي والطهارة والنزاهة والقيم المثالية والسلوك التشريعي أو الوضعي فيكون خط الأخلاق بالقياس إلى الجمال أن يكون في الاتجاه المتوازي لصفات النفس واعتدالها وليس كما تصوره جيروم سنولينتز بأنه يهتم بالعلاقات بين العمل وأشياء أخرى - أي تأثيره في السلوك وفي النظم الأخرى في المجتمع وأوضاع الحياة البشرية بوجه عام[1] حيث إن الدور الأخلاقي يأخذ الطرق الاعتدالية في مجال العمل والصفات النفسانية وليس اتجاهه في العلاقات بين الأشياء أو تأثير في السلوك فإن ملاحظة العلاقات بين الأشياء خارجية عن هوية الأخلاق إذ العلاقات بين الأشياء تعم الأخلاق وغيرها كما أن الأخلاق ليس لها تأثير على السلوك وإنما النفس هي التي توجب تنسيق السلوك والدور الأخلاقي يأخذ الشكل النهائي في خط الاعتدال وتوازن الصفات النفسانية كما أننا نناقش جيروم في فهمه لحقيقة الجمال كأساس علمي

---

(١) النقد الفني ص ٥٠٧ ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ط ٢ عام ١٩٨١ بيروت المؤسسة العربية للدارسات والنشر.

وفني من زاوية تجريبية[1] حيث إن النظر إلى الطريقة التجريبية توجب تشكيكاً في أصالة الجمال دون الوصول إلى قاعدة مستقرة تقوم عليها القاعدة فالجمال محتاج إلى موضوع كلي ثابت تتحقق فيه الأصالة والموضوعية كما عبر سبحانه في تدرج وجود الإنسان من النطفة إلى العلقة ومنها إلى المضغة واللحم والعظام ثم قال سبحانه تبارك الله أحسن الخالقين. وقد جاء بالجزء الأخير للعلة التامة فكان الجمال الفني في تشكيلة الإنسان بالروح والتحرك الإرادي الذي ينبثق من وجود الروح والنفس والعقل بعد تراكم الأجسام الصغيرة.

وقد ورد في تعريف الجمال هو التعبير الأسمى عن الوجود المطلق كما يفصح عن نفسه من خلال ـ الإنسان[2] وهذا التعريف لا يخلو من نقد وإن كان بالنظر الفلسفي قريب إلى هوية الجمال إذ يعطي مفاده أثر الفعلية والمعلولية بين الوجود المطلق ووجود الإنسان فكلما ارتبط الإنسان بخالقه نحو الفناء والعبودية الحقة صح انطباق الجمال عليه حقيقة.

كما أن جعل الجمال في إطار العلاقة بين الإنسان والطبيعة لا يكشف واقعية الجمال بوجه عام ويكون المركز الأساسي في انخفاض الجمال في الجانب الأخلاقي إذا كان قائماً على أسس الموازنة في الصفات النفسانية إذ التعريف الأول يكون مرتكزاً على إناطة العلة بالمعلول وهو فهم فلسفي يسير عليه قانون العلية والمعلولية ولا يستند إلى معيار أخلاقي مؤطر بجانب جمالي.

أما دراسة الجمال على أساس فني وهو المرتبط بعلم الجمال وهو القائم على العمل الفني أو دراسة فلسفية وهو الواقع في إطار ميتافزيقي كالنظر إلى القيم والمثل وعلاقة السببية والمعرفة بالوجود المطلق ونحوها أما ذات العمل الفني فلا يصح أن نحكم عليه بقاعدة كلية أن كل عمل فني جميل إذ ربما يقع في حد ذاته جميلاً ولكنه عند بعض الاعتبارات يقع جميلاً وفي واقعه لم يكن جميلاً فالجانب الأخلاقي في مثل هذه الأنحاء يكون في منجى عن هذه الاعتبارات وربما يكون الجمال بحسب وجوده الواقعي له قيمة ذاتية تمثل المسرحية الكوميدية عندما يقوم بها أصحابها ربما تكون هادفة إلى جانب اجتماعي أو أخلاقي أو سياسي ولكن المجتمع ربما يشرئب

---

(١) النقد الفني ص ٢٧.

(٢) نفس المصدر ص ٢٨.

منها ويعتبرها هزيلة مترهلة وربما ينظر إليها على العكس إذ يعتبرها متضمنة لأهداف سامية وربما وقع الاعتبار منقسماً إلى طبقتين بحسب ميولهما واتجاههما ونظرهما الفكري والسياسي والاجتماعي فيرى البعض أن المسرحية جميلة ويرى البعض الآخر أنها واهية كل بحسب اتجاهه وأغراضه أما الفهم الأخلاقي لهذه المنتجات فيأخذها الأخلاقي بحسب موضوعه على هدف القيم والكمال والسعادة والخير فيما كانت متضمنة نحو الاعتدال والموازنة.

وعلى الجملة ان الجمال يسير بموكب إضافي نسبي خاضع للاعتبارات فإذا قلت معرض جميل وشارع جميل وحديقة جميلة فإذا انطباقها على المفاهيم العرفية والأنظار العقلانية واقعة بيد المعتبرين وخاضعة تحت الاعتبارات ـ ومتغيرة بحسب الظروف والأحوال وإذا نظر إليها بما أنها توصلنا إلى السعادة والكمال والخير فهي مفاهيم جوهرية ميتافيزيقية ثابتة غير متحركة فتكون واقعية فإن مثل السعادة والكمال والخير مرجعها إلى الوقوف على خط الاعتدال في الصفات ولم تكن خاضعة تحت الجعل والاعتبار وكل جميل له تحتيات ثلاث:

١ ـ النظر إلى ذات الجمال من حيث هو كالنظر إلى جمال الضياء.
٢ ـ النظر إلى كونه مضيئاً للغير وهو الجمال بالغير.
٣ ـ النظر الى الجمال من حيث ما يحتوي على غاية ومصلحة لوجود الضياء لا عدم الظلمة.

وما عبر عنه جيروم بأن المفهوم الاستطيقي أوسع المفاهيم الثلاثة[١] وهي الفن والجمال والاستطيقي فهو غير مرضي إذ مفاد الاستيطيقية كما عرفها هي نوع خاص من الادراك يدل عليه هذا اللفظ[٢] ويرى جيروم أن الفن إنتاج موضوعات أو خلقها عن طريق من الجهد البشري ويبدو منه عدم وصوله إلى هوية الفن لأنه قد عرف الشيء بآثاره ولم يكن تعريفاً حقيقياً مقبولاً لدى الصناعة المنطقية أما الاستيطيقي فهو من آثار الجمال أيضاً ويكون قائماً على الاعتبار وانطوائه تحت مفهوم الجمال لكان واقعه من مصاديقه وليس مقسماً للجمال والفن إذ نلاحظه

---

(١) المصدر السابق ص ٣٣.
(٢) نفس المصدر ص ٢٩.

منافياً لما ذكره في بيان الاستيطيقي بقوله: يختلف كل منها عن الآخر كل الاختلاف وإن معظمنا لندرك هذه الاختلافات ولو بطريقة غامضة فلفظ الفن يشير إلى إنتاج موضوعات أو- خلقها عن طريق نوع من الجهد البشري وهكذا نتحدث عن (الفنان الخلّاق) وعن إنتاج نشاطه وهو العمل الفني والجمال يشير إلى جاذبية الأشياء أو قيمتها أما الاستيطيقي فهو أقل هذه الألفاظ شيوعاً وعندما يستخدم يحتفظ في كثير من الأحيان بمعنى اللفظ اليوناني الذي اشتق منه إذ- أنه يشير إلى إدراك موضوعات طريفة والتطلع إليها ومن الواضح أن خلق الموضوعات وقيمة الموضوعات وإدراكها هي أمور مختلفة كل الاختلاف وسوف تزداد الفوارق بينها وضوحاً كلما أشرنا في دراستنا شرطاً أبعد[١].

إن مثل هذا النوع من فهم جيروم لاختلاف حقائق هذه الألفاظ الثلاث وهي الفن والاستيطيقي والجميل لا يمكن أن يتصور الاستيطيقي مفهومها أو أصح منها[٢] مع فرض التباين بين الحقائق.

وخلاصة ما استعرضناه أن الجمال بالقياس إلى الأخلاق ما وصلنا فيه إلى تعادل الصفات النفسانية وإن كان الجمال ينطبق على مفاهيم متعددة كانطباقه على الصورة والمادة والفاعلية والغاية وعلى العقل بأقسامه الكاملةو- الناقصة وعلى الكمال والسعادة والخير على المثل وعلى الفن وعلى الأخلاق كما أن الجمال لا يتحدد بالجانب الجوهري وإنما يعم الجوهر كالعقل والروح والنفس ويعم العوارض بأقسامها الذاتية والغريبة المفارقة واللازمة.

---

(١) نفس المصدرص ٢٩.

(٢) كما في ٣٣ المصدر السابق.

المصادر

١ - الأخلاق النظرية - للدكتور عبد الرحمن بدوي.
٢ - الفكر الأخلاقي العربي - ٢.
٣ - الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية - كمال اليازجي ط ١٩٧٥/١.
٤ - أرسطو المعلم الأول - ماجد فخري.
٥ التجربة الأخلاقية - الملخوص ٢٨.
٦ - متشنيكوف - المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر ط ١٩٢١.
٧ - الغزالي - إحياء العلوم ج ٣.
٨ - المحاكمة في القضاء - لسماحة الوالد.
٩ - دروس في الأخلاق - تأليف ماريون بكلية الآداب بجامعة باريس.
١٠ - مسكويه - كتاب الياقوت.
١١ - منتهى الأوصل ج ٢ - بوجنردي.
١٢ - راجع نقد المذهب التجريبي - للمؤلف.
١٤ - العلم يدعو للأيمان - كريسي موريسون.
١٥ - جنكلفتش - مبحث الفضائل ج ٢ ط سنة ١٩٧٠
١٦ - أرسطو - لماجد فخري.
١٧ - الأخلاق - لسنيقوماخوس ج ١.
١٨ - الغزالي - الميزان.
١٩ - لوسن - بحث في الأخلاق العامة ط ٢ باريس عام ١٩٤٧ م.
٢٠ - جوليفيه الأخلاق - باريس وليون سنة ١٩٦٦.
٢١ - موسوعة نفسية - تسلسل ٩ للدكتور مصطفى غالب ط ١٩٧٩.
٢٢ - مدخل علم النفس - تأليف الدكتور أحمد فائق والدكتور محمود عبد القادر.
٢٣ - القلق وأمراض الجسم - للدكتور أحمد محمد غالي والدكتور رجاء محمود أبو علام.
٢٤ - الأحياء - ج ٣ - الغزالي.
٢٥ - الأخلاق - إلى نيقوماخوس المقالة ٣ - الفصل ١٤.
٢٦ - الفكر الأخلاقي العربي - ج ٢ - لوسن.
٢٧ - الرسالة القشيرية - القاهرة سنة ١٩٥٩.
٢٨ - علم النفس - ج ٣ ط ٣ لحامد عبد القادر ومحمد عطية الأبراشي.
٢٩ - جامع السعادات - ج ١ - النراقي الطبعة الأولى النجف النعمان.

٣٠ ـ **الأخلاق** ـ للدكتور أحمد أمين ط دار الكتاب عام ١٩٦٩ الطبعة الثالثة.
٣١ ـ **معارج القدس** ـ الغزالي.
٣٢ ـ **فلسفة الأخلاق في الإسلام** ـ للدكتور يوسف موسى ط ٣.
٣٣ ـ **الفتوحات المكية** ـ ج ٣ لابن عربي.
٣٤ ـ **تاريخ الأخلاق** ـ ط ٢ ـ سينوزافي.
٣٥ ـ **الأحياء** ـ ج ٤ ـ الغزالي.
٣٦ ـ **نسب الأخلاق** ـ ترجمة فرنسيه لالبير.
٣٧ ـ **أنوار الوسائل** ـ ج ٢ ط ١ ـ لسماحة الوالد.
٣٨ ـ **مختار القاضي**.
٣٩ ـ **الوجيز** ـ للدكتور عبد الكريم زيدان.
٤٠ ـ **أحكام الأحكام** ـ للآمدي ج ١.
٤١ ـ **الفلسفة التنظيمية** ـ ج ٣ ـ بادربورن سنة ١٩٦٠.
٤٢ ـ **الوجود والعدم** ـ بيروت سنة ١٩٦٦.
٤٣ ـ **حياة وآراء الفلاسفة المشهورين** ـ ديوجانس اللاثرسي ترجمة فرنسية ج ١ باريس ١٩٣٣.
٤٤ ـ **النفعيون** ـ ترجمة محمد إبراهيم زكي.
٤٥ ـ **رسالة الفلسفة الغربية** ـ ج ١ ط ٣/ ١٩٧٨ ـ برتراند رسل.
٤٧ ـ **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ـ ترجمة دلبوس.
٤٨ ـ **نقد العقل العملي** ـ ترجمة بكافيه الفرنسية.
٤٩ ـ **تهذيب الأخلاق** ـ مسكويه.
٥٠ ـ **فضول منتزعة** ـ نشرة دم دنلوب سنة ١٩٦١ ط عام ١٩١٧ م.
٥١ ـ **النجاة** ـ لابن سينا.
٥٢ ـ **المبدأ والمعاد** ـ للفيلسوف الشيرازي.
٥٣ ـ **تاريخ الفلسفة اليونانية** ـ يوسف كرم.
٥٤ ـ **نشأة الفكر في الإسلام** ـ د. علي سامي البشار ج ١.
٥٥ ـ **الخلق الكامل** ـ ج ٢ محمد أحمد جاد المولى بك ط حجازي الطبعة الأولى عام ١٩٣٢ م.
٥٦ ـ **الحكمة المتعالية** ـ ج ٧ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ط ٣ عام ١٩٨١ للفيلسوف الشيرازي.
٥٧ ـ **النقد الفني** ـ ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ط ٢ عام ١٩٨١ بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

الفهرس

علم الاخلاق

كان الصراع بين الخير والشر والمنفعة والضرر محور علم الاخلاق في بداية نشأته، صراعاً واضحاً ظاهراً محدد المعالم والاهداف.

ومع تطور الحياة الاجتماعية الانسانية، تطور هذا العلم ليواكب مجرى الحياة المعاصرة بكل اتجاهاتها الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي افرزت مفاهيم جديدة للخير والشر ومقاييس جديدة للاخلاق الاجتماعية، وكتاب علم الاخلاق بين النظرية والتطبيق للاستاذ محمد محمد طاهر آل شبير الخاقاني حلقة في سلسلة الدراسات الفلسفية التي اغنى ويغني بها الفلسفة العربية والاسلامية المعاصرة.

وخطوة إلى الأمام في مسيرة الفكر المعاصر، عساها تساهم في هذه الرحلة الطويلة للعقل البشري وطموحه للرقي والتقدم في المجال النظري الذي يرتكز عليه كل عمل تقوم به الانسانية.

ودار ومكتبة الهلال ستظل تواكب هذه المسيرة الحضارية بكل ما تملك من جهد وقدرة.

والله ولي التوفيق.